UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
3 1761 01882168 4

Du rôle de l'idée de l'instant dans la philosophie de Descartes

By

Jean Wahl

B
1875
.W3

SMC

1871

DU ROLE DE L'IDÉE DE L'INSTANT

DANS LA

PHILOSOPHIE DE DESCARTES

PAR

JEAN WAHL

Agrégé de Philosophie
Docteur ès lettres
Ancien élève de l'École Normale Supérieure
Ancien pensionnaire de la Fondation Thiers
Professeur au Lycée du Mans

PARIS
LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, (VIe)

1920

DU ROLE DE L'IDÉE DE L'INSTANT

DANS LA

PHILOSOPHIE DE DESCARTES

Digitized by the Internet Archive
in 2009 with funding from
University of Ottawa

http://www.archive.org/details/duroledelidede00wahl

DU ROLE DE L'IDÉE DE L'INSTANT

DANS LA

PHILOSOPHIE DE DESCARTES

PAR

JEAN WAHL

Agrégé de Philosophie
Docteur ès lettres
Ancien élève de l'École Normale Supérieure
Ancien pensionnaire de la Fondation Thiers
Professeur au Lycée du Mans

PARIS
LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, (VIe)

1920

Tous droits de traduction, de reproduction et d'adaptation
réservés pour tous pays.

A

MONSIEUR HENRI BERGSON

Du Rôle de l'Idée de l'Instant

DANS

La Philosophie de Descartes

Toute la dialectique ascendante et descendante que nous suivons dans les Méditations et les Principes ne se comprend peut-être bien que grâce à la conception que Descartes se fait du temps. On a insisté le plus souvent sur la théorie cartésienne de l'espace. Pour se rendre compte de la façon dont s'est constituée la philosophie de Descartes, il semble qu'il ne faille pas accorder une moindre place aux résultats de ses méditations sur le temps.

C'est par un acte instantané de la pensée que l'esprit pourra se délivrer de son doute. Mais le doute n'aura été qu'un acte instantané. De même que nous devons fonder rationnellement la certitude, il faut poser un fondement rationnel de ce doute même par lequel il faut passer une fois en sa vie (1) : pour cela, il suffira de nous attaquer aux premiers principes de nos connaissances ; et, pour montrer leur incertitude, nous pourrons nous contenter de faire voir qu'ils nous ont trompés une seule fois (2). Et comme tout à l'heure, à l'aide d'un seul point ferme et assuré nous reconstruirons le monde (3), maintenant, il

---

(1) VII 17, Pr. I 1, X 395, 398. Les citations sont faites d'après l'édition Adam-Tannery. Cependant, pour les Principes, nous avons utilisé la division en livres et chapitres.

(2) VII 18, Pr. I 4, X 510.

(3) X 515.

suffira de trouver en certaines affirmations un point qui ne soit pas assuré pour que tout le système de nos affirmations s'écroule.

Un des principaux motifs du doute cartésien, c'est l'existence de la mémoire. Descartes voit en effet en lui-même un grand nombre de connaissances qui lui paraissent certaines, mais qui n'apportent pas avec elles, qui n'enferment pas en elles leur propre certitude.

Si nous recherchons le fondement de cette apparente certitude, nous sommes forcés de remonter jusqu'à un passé plus ou moins lointain et parfois jusqu'à notre enfance où notre cerveau, naturellement plus faible qu'aujourd'hui, recevait plus facilement les opinions d'autrui (1). Bien souvent nous nous trompons parce que nous nous fions à notre mémoire (2). Ce sont ces préjugés qui empêchent la vraie physique de se constituer.

Mais tout raisonnement au fond n'implique-t-il pas une certaine opération de la mémoire? Et toute méditation n'est-elle pas un enchaînement de raisonnements ? « Je ne trouve jamais rien que par une longue traînée de considérations » remarquait Descartes (3). Or il y a des conclusions dont nous ne pouvons douter au moment où nous pensons le raisonnement par lequel nous y sommes arrivés ; mais quand nous avons oublié le raisonnement, pouvons-nous nous fier aux conclusions ? Tel est un des principaux problèmes que se pose Descartes (4). Tout discours implique du temps. La faiblesse de l'homme vient de ce qu'il est forcé de recourir à sa mémoire, de ce que son attention n'est pas constante, de ce que son esprit est lent et étroit, de ce qu'il ne peut pas être fixé toujours sur une même pensée, de ce que la pointe de son esprit (*mentis acies*) n'est pas toujours tournée du même côté (5), de ce qu'il peut oublier les différents stades par lesquels il est arrivé à telle ou telle conclusion.

L'inconstance de notre âme qui ne peut être « quasi qu'un moment attentive à une même chose », là est la cause de l'erreur en même temps que du péché (6).

---

(1) IV 114, VI 13, Pr. I 47.
(2) I 44.
(3) I 22.
(4) VII 146 par exemple.
(5) VII 70, VII 4, X 387, 388, 408, 409.
(6) IV 116, 117.

L'existence de la mémoire, et d'une façon plus profonde la réalité du temps, c'est un des motifs les plus importants du doute cartésien. Qui nous garantit avant que Dieu soit prouvé, la persistance des idées à travers les instants ?

Et d'autre part, toutes les démarches de notre esprit, en même temps qu'elles dépendent d'un passé dont nous n'avons pas une connaissance certaine, engagent l'avenir, hypothèquent sur lui : non seulement nos concepts se forment lentement, mais ils ne sont pas encore complètement formés ; et de même qu'ils impliquent du passé, ils impliquent de l'avenir (1). Si je dis que l'homme est un être vivant raisonnable, et si je prétends ainsi le définir, me voici forcé de me demander ce que c'est qu'un être vivant, ce que veut dire raisonnable ; je descendrai de questions en questions et j'emploierai un temps précieux dans une vie si courte à des recherches qui ne semblent pas devoir s'épuiser de si tôt. Il nous faudra toujours prendre garde à ne pas nous engager en des raisonnements qui nous mèneraient à l'infini et le raisonnement, qu'il consiste en la recherche des définitions, ou même en la déduction à partir de certains principes, nous mène trop facilement à l'infini. « Les premiers principes que j'ai ci-dessus expliqués, dit Descartes au IIIe livre des *Principes*, sont si simples qu'on en peut déduire beaucoup plus de choses que nous n'en voyons dans le monde, et même beaucoup plus que nous n'en saurions parcourir de la pensée en tout le temps de notre vie » (2). De là le rôle de l'expérience ; l'intuition d'un côté, l'expérience de l'autre seront les moyens par lesquels nous pourrons condenser d'une part, limiter de l'autre notre pensée. Mais jusqu'à nouvel ordre, nous sommes placés devant ce danger de la régression ou de la progression à l'infini (3). Or la mort peut à tout moment me surprendre (4).

L'idée de la mort et l'idée de l'oubli, c'est sous cette double forme que déjà s'affirme ici l'idée de l'indépendance des moments du temps.

D'une façon générale, le développement est un signe d'imperfection, et le fait même qu'une chose, qu'une qualité augmente

---

(1) VII 25, X 515, 519 et Montaigne, Essais, livre 3, ch. 13.

(2) Pr. III 4.

(3) Sur la régression à l'infini qu'il faut toujours éviter, VII 18, 106, 107, 111, 422, X 122, IV 112, 113, V 355 — VII 42, 50.

(4) II 552. Descartes revient plusieurs fois sur cette idée de la brièveté de la vie, ex. VI 3.

par degrés est un témoignage irréfutable de son caractère imparfait (1). Ainsi « les anciennes cités qui, n'ayant été au commencement que des bourgades, sont devenues par succession de temps des grandes villes sont si mal composées au prix de ces places régulières qu'un ingénieur trace à sa fantaisie dans une plaine ». L'idéal serait donc de trouver « dès le commencement une règle de vie parfaite, de faire un usage entier de notre raison dès le point de notre naissance » (2). Idéal que nous ne pouvons atteindre, car si nous l'atteignions nous serions Dieu. Du moins nous pouvons tenter d'imiter, dans une faible mesure, la connaissance divine.

Si nous le voulons, il ne nous faudra assurément pas rester enfermés dans la considération des corps et de la nature, car les corps changent incessamment et si nous disons que notre corps est le même que dans notre enfance (3), si nous disons que ce morceau de cire est le même que tout à l'heure, cela veut dire avant tout que le corps de notre enfance et notre corps d'aujourd'hui sont joints à la même âme, que nous avons de la cire un concept qui reste identique.

Un minimum de certitude va nous suffire pour que toute certitude soit reconstruite, de même qu'un minimum de doute avait suffi pour que toute certitude soit détruite. Ce qu'il s'agit de trouver, nous l'avons dit, c'est une certitude instantanée, une vérité qui enferme sa certitude, qui soit essentiellement différente d'un raisonnement ou d'un souvenir. Or nous possédons en nous une telle vérité. Tandis que je pense à telle ou telle chose, que je regarde tel objet, il n'est pas certain par exemple que l'objet auquel je pense existe, mais il est certain tout au moins que je pense, il est certain tout au moins que j'existe. Dira-t-on qu'un Dieu tout puissant, qu'un malin génie me trompe ? « Qu'il me trompe tant qu'il voudra, il ne saurait jamais faire que je ne sois rien tant que je penserai être quelque chose ». « De sorte qu'après y avoir bien pensé, ...il faut conclure et tenir pour constant que cette proposition : je suis, j'existe, est nécessairement vraie chaque fois que je la prononce ou que je la conçois en mon esprit » (4).

---

(1) VII 47.
(2) VI 13.
(3) IV 167.
(4) VII 25, 27, 36, IX 19, 21, 28', Pr. I 7.

Et elle est conçue à tout instant. « il est impossible que nous puissions jamais penser à une chose que nous n'ayons en même temps l'idée de notre âme, comme d'une chose capable de penser à tout ce que nous pensons » (1). Ainsi à tout acte de ma pensée correspond cette certitude de mon existence. Il me suffit de penser pour savoir que je ne suis pas rien, de même qu'il suffit que Dieu le veuille pour que je sorte à tous moments du rien. Nous sommes en présence non d'une succession, mais d'une simultanéité, de la simultanéité nécessaire de notre existence et de notre pensée. C'est sur la certitude de notre conscience que sera fondée toute notre science.

Le *Cogito ergo sum* n'est donc pas un raisonnement, bien qu'il puisse être traduit en raisonnement « Il y a des choses comme Descartes le dit au sujet de la preuve ontologique qui sont ainsi conçues sans preuves par quelques-uns, que d'autres n'entendent que par un long discours et raisonnement *(per discursum)* » (2). Pour lui, il saisit ici le général dans le particulier (3). Le *Cogito* est une intuition *(simplici mentis intuitu)* (4). On peut, si l'on veut, mettre le *Cogito* sous la forme d'un raisonnement ; mais alors il faut dire que c'est un raisonnement que nous saisissons dans le présent et qui n'implique pas de mémoire Le *Cogito* est l'affirmation d'une certitude instantanée, un jugement, un raisonnement, ramassé dans un instant.

En même temps que la preuve de mon existence, il est la définition même de la pensée, de la conscience, car la pensée, l'idée est ce qui est en nous de telle façon que nous en sommes immédiatement conscients (5). Il est l'affirmation de l'indépendance de la pensée : la pensée est première, je la saisis seule, séparée des autres choses ; l'existence de moi-même ne dépend

---

(1) III 394.

(2) VII 164, 167.

(3) (Manuscrit de Gœttingen V 147).

(4) VII 140. On pourrait rapprocher de ces idées celles du *Compendium Musicae* : l'unité, le fait que des lignes peuvent être saisies en même temps (X 92), que nous pouvons concevoir un chant comme un tout (X 94), c'est ce qui fait le plaisir des sens et le *instar unius* du *Compendium* répond à l'*uno intuitu* des *Regulae*. Dans l'un comme dans l'autre cas, nous sommes en présence d'une vue simultanée, d'une condensation des moments, ici par l'imagination, comme là par l'intelligence.

(5) VII 160, 181. Cf. V 22.

d'aucune suite de causes, et en effet je sais que j'existe, alors que je ne connais l'existence d'aucune autre chose ; je sais que je suis et en même temps qu'il peut se faire que rien d'autre que moi ne soit. Le *Cogito*, c'est encore l'affirmation de l'identité de ma pensée : tandis que les corps extérieurs changent sans cesse (1), tandis que notre propre corps se transforme à tout instant, notre pensée reste identique et c'est elle, nous l'avons dit, qui, se répétant à tout instant, fait l'identité de notre corps et l'identité des corps. Enfin notre pensée est simple, et c'est ce que nous affirmons encore par le *Cogito*, il n'y a rien en elle dont elle n'ait conscience ; il n'y a rien en elle qui ne ne soit conscience. *Quid est quod a mea cogitatione distinguatur? Quid est quod a meipso separatum dici possit ?* (2). Donc la pensée nous apparaît comme quelque chose de radicalement différent du monde des corps, et qui déjà par son entière indépendance, par son identité et par sa simplicité, nous rappelle et nous fait pressentir la toute-puissance, l'éternité et l'unité de Dieu. A l'autre bout du système, l'instantanéité de la lumière, de l'action par excellence reproduira celle de la pensée humaine et de la pensée divine. Enfin dans le *Cogito* nous saisissons une nécessité instantanée : *Ego ille qui jam necessario sum* ; il n'y a là rien qui doive être relié à d'autres événements, qui doive être conçu comme un développement de quelque chose qui serait donné auparavant, rien qui puisse être *expliqué*. *Nam quod ego sum qui dubitem, qui intelligam, qui velim, tam manifestum est ut nihil occurat per quod evidentius explicetur* (3).

Deux questions se posent dès lors : la première est celle de l'inconscient, la deuxième celle de l'identité du moi : or il n'y a rien dans ma pensée qui ne soit identique à ma pensée, et à tous moments, ma pensée est identique à elle-même. Il n'y a pas d'inconscient. Si je cessais de penser, je cesserais d'exister ; tant que j'existe je dois penser (4). Mon esprit est par définition une chose qui pense (5). Il est de l'essence de l'âme de penser actuellement (6). Il n'y a en elle que des pensées et des pensées dont

(1) IV 166.
(2) VII 29, 86.
(3) VII 29.
(4) VII 27.
(5) V. Baumann Tome I page 105.
(6) XI 655. Cf. Daniel, *Voyage du Monde*, II, p. 138.

nous avons au moment même (*eodem illo momento*) où elles sont en nous « une actuelle connaissance » (1).

Par là même est résolue la question de l'identité du moi. Chacun de ces instants où je prononce le *Cogito* est immédiatement uni à l'instant précédent : il n'est pas séparé de lui par une profondeur d'inconscient. « Ne suis-je pas encore le même qui doute presque de tout ? »

La cire à l'analyse n'est plus que que quelque chose d'étendu, de flexible et de muable. Mais ces mots ne signifient rien d'actuel ; ils ne signifient que des possibilités ; or ces possibilités ne peuvent être imaginées, car mon imagination mettrait un temps infini à se les représenter, elle sont conçues, elles sont vues en un instant par une « inspection de l'esprit ». Ce qui est puissance dans la cire est acte dans ma pensée ; l'identité que j'affirme de la cire est un acte de ma pensée à tout instant identique à elle-même. Ainsi à tout instant je me référerai à ma pensée, j'établirai des coïncidences entre les moments de l'existence des choses et les moments de ma pensée. *In cogitatione mea cui res aliæ coexistunt* (2).

Nous voici donc toujours ramenés à ma pensée. C'est non dans un rapport entre ma pensée et les choses extérieures, c'est dans ma pensée même que je dois trouver la certitude, que j'ai trouvé la certitude. Et pour découvrir le fondement et le critérium de cette certitude, il ne faudra pas faire à proprement parler un raisonnement ; de même que, saisissant le général dans le particulier, par l'affirmation du *Cogito*, nous avons affirmé : « tout ce qui pense est », de même encore dans l'affirmation du *Cogito* nous avons affirmé le critérium de l'évidence. Le *Cogito* est une pensée instantanée, et le critérium qui y est inclus est le seul qui n'enferme pas une succession de temps, qui soit susceptible d'être appliqué à chaque vérité au moment précis où elle est énoncée.

Car confronter la pensée et les objets, voir si les différents moments et les différentes parties de la pensée sont harmonieux, cela demanderait du temps et peut-être même un temps infini. Mais dans l'état d'attention véritable, nous n'avons pas besoin de mémoire, la mémoire ne nous est nécessaire que quand nous

---

(1) VII 246 (IX 190).
(2) V 223.

sommes dans un état de détente (1). Dans l'état d'attention, les idées vraies nous sont manifestes et « présentes ». La faiblesse de l'homme vient, nous l'avons vu, de ce qu'il est forcé de recourir à la mémoire, et inversement il est force de recourir à la mémoire à cause de sa faiblesse même. Mais quand l'homme saisit ses idées dans une intuition unique, le cercle est rompu. Si l'homme peut acquérir quelque certitude, celle-ci résidera dans l'instantanéité de l'intuition, dans la simultanéité nécessaire de notre pensée et de notre existence, (car c'est une propriété de l'âme de percevoir en un seul instant plus d'une seule chose) (2), dans la présence de l'idée devant l'âme attentive. Et cette certitude subsistera toujours, c'est-à-dire toutes les fois que l'occasion se présentera à nous d'en avoir conscience et de l'affirmer (3).

Mais toute simultanéité ne suffit évidemment pas pour constituer une vérité ; par exemple de ce que nous voyons deux choses jointes ensemble, on ne peut pas inférer pour cela qu'elles fassent une même chose (4). Même on peut dire que la plupart de nos erreurs viennent de ce que nous assemblons en une plusieurs choses (5). Donc il faut nous assurer que nous ne saisissons dans l'intuition que des natures bien déterminées : il faut que par l'analyse nous arrivions aux natures simples (6). Tel est le but de cette méthode par laquelle on distingue avec le plus de netteté possible chaque chose de chaque autre chose *(quo singula quam maxime possum distinguo)* (7) pour voir ensuite comment ces natures simples concourent en même temps à la formation des composés. Nous arrivons à voir qu'il y a des essences indivisibles des choses telles que nous ne pouvons rien leur ajouter ni leur retrancher (8). Et la pensée par laquelle nous pensons ces essences indivisibles est elle-même indivisible.

Le propre de ces natures, c'est qu'elles sont comprises en un instant, connues tout entières en même temps, dès que nous les connaissons, sans succession et par une évidence présente, et

---

(1) Pr. I 13.
(2) (V 145, 149 Mss de Gœttingen).
(3) III 431.
(4) VII 414 (ou IX 242).
(5) VII 415 (ou IX 243).
(6) X 425, 427.
(7) VII 371.
(8) VII 174, 410.

comprises toujours une fois qu'elles ont été comprises une fois (1), et comprises la première fois comme elles le seront toujours, si bien qu'on ne peut pas à propos d'elles parler de « *recordatio* » (2). Et notre pensée de ces vérités est en quelque sorte éternelle ; ce sont des idées innées.

Le but de la science sera de ramener toutes choses à ces natures simples, de ramener les choses finalement à ces essences, puis de déduire tout par ordre de ces essences indivisibles, car toute vérité est implication et, de ce point de vue, pour Descartes comme pour Leibniz, affirmer qu'une chose est vraie d'une autre, cela veut dire qu'elle est contenue dans la nature de cette autre (3).

Même la déduction où pourtant l'esprit a recours au discours et à la mémoire apparaîtra au fond comme une série d'intuitions reliées par un mouvement ininterrompu et rattachées ainsi à l'intuition première, réduites à cette intuition (4).

Observons aussi que la continuité de la pensée, bien que cette pensée doive réellement agir d'un mouvement qui ne soit jamais interrompu, est faite pourtant au fond, si l'on y regarde bien, d'une multitude de mouvements élémentaires (*per continuum hunc et repetitum cogitationis motum*) (*iterata cogitatione percurrere*) par lesquels le souvenir est sans cesse rappelé (*revocari debet et firmari*). Si bien que, comme dans la pensée immobile de Dieu créant et recréant le monde, nous nous trouvons en présence ici, dans cette pensée mobile, d'une sorte de vision « continuée » (5).

Quant à l'énumération, la certitude de notre raisonnement pourra ici soutenir la mémoire tellement que l'esprit arrivera à un moment à saisir d'un seul coup d'œil, et sans le secours de la mémoire, ou en s'aidant d'elle le moins possible, l'ensemble des conséquences et des principes, et que l'énumération deviendra intuition par là même que nous concevrons en même temps d'une façon distincte le plus de choses que nous pourrons (6). Ainsi l'énumération et l'intuition se complètent l'une l'autre et

---

(1) X 407, 420, VII 69, 371
(2) III 425.
(3) VII 162, 371, 580
(4) X 369, 370, 389, ligne 15.
(5) X 408, 409.
(6) X 387, 388, 407.

semblent faire en quelque sorte une seule et même opération (1).

L'intuition se trouvera à la fin de l'énumération comme elle se trouve présente au cours de la déduction. Car par la célérité des transitions nous pourrons dans le cas de l'énumération, dans le cas où les natures simples nous apparaissent d'abord comme disjointes, arriver à saisir d'un seul coup d'œil l'ensemble des termes du raisonnement.

L'intuition sera ainsi au point d'arrivée comme au point de départ.

C'est en ayant ces idées présentes à l'esprit que nous pourrons exposer une nouvelle méthode qui, au lieu de diviser les questions à la façon des dialecticiens de l'Ecole, nous permettra de les voir dans leur ensemble (2).

Pour arriver à la vérité, nous chercherons donc quelles sont les idées simples, quelles sont les idées claires c'est-à-dire présentes à l'âme attentive, et distinctes. Nous opérerons sur les idées et c'est avant tout en examinant les idées que nous connaîtrons les choses. Si l'idée de temps peut être divisée, le temps est divisible ; si je vois que de ce que un peu auparavant j'ai été il ne s'ensuit pas que je doive maintenant être, les instants du temps sont indépendants ; d'une façon générale, toute quantité peut être divisée entre toutes les parties desquelles on peut imaginer qu'elle est composée (3).

Ceci nous amènera, nous le verrons aussi, à ne rien voir qui ne soit en acte ; car l'idée de puissance n'est rien de clair ni de distinct, elle n'est rien (4). Tout ce qui est à chaque instant est donné. L'idéalisme de Descartes est un actualisme.

Et pour la même raison il est un mécanisme (5), ce qui n'est pas donné dans ma pensée n'est pas donné dans les choses, du moins quand il s'agit de choses finies : mécanisme et actualisme c'est la double forme sous laquelle se présente une même négation la négation de l'idée de puissance. Et c'est cette même conception encore qui se présentera dans la théorie cartésienne

---

(1) X 408.

(2) X 439, 455.

(3) VI 94, 95.

(4) VII 47 (IX 38). V. Daniel, *Voyage du Monde*, II, page 138 ; l'essence de l'âme que M. Descartes fait consister dans la pensée actuelle comme il fait consister l'essence du corps dans l'étendue actuelle et déterminée.

(5) Pr. II 24.

du temps : le temps ne doit pas être considéré comme un développement, ni comme la mesure de quelque chose qui est passage de la puissance à l'acte et par conséquent développement, ni comme une puissance hétérogène à la suite des instants et plus profonde qu'elle. Il est cette suite même tour à tour terminée par chaque instant.

Mais rien jusqu'ici ne nous garantit que nous ne puissions être trompés par l'évidence elle-même. Or parmi les idées que je possède, il en est une, celle de Dieu, d'une substance infinie. Il s'agit de trouver quelle est la réalité formelle qui correspond à cette idée. Par la négation de l'idée de l'infini en puissance et du progrès à l'infini, Descartes nous amène à l'idée d'infini en acte (1). Cette idée est une nature indivisible ; une fois qu'elle est, elle est là tout entière, elle ne peut être augmentée ni diminuée, elle est donnée tout entière en même temps, il ne peut y avoir de succession dans sa formation (2). Peut-on admettre que cette idée d'infini soit formée à partir de certaines idées tirées du fini ? ou bien nous tournant vers l'avenir, pouvons-nous admettre que nous atteindrons un jour l'infini, que nous avons en nous, sans que nous en ayons conscience, la possibilité d'atteindre et d'être l'infini ? Mais ce n'est pas d'une pluralité d'idées finies que pourrait être tirée l'idée d'infini, l'unité, l'inséparabilité étant un des principaux caractères de la divinité : il faut croire à l'existence, à la préexistence de toutes les idées que nous concevons de la divinité (3). D'autre part il y a incompatibilité entre l'idée de notre pensée et l'idée d'inconscient, comme il y a incompatibilité entre l'idée de Dieu et les idées de pluralité et de puissance. L'idée de Dieu ne peut être formée ni *a parte ante* ni *a parte post* : ce n'est pas nous qui avons pu la faire, elle est dans l'instant présent. Elle est une ressemblance même de Dieu que je perçois en me percevant. Elle est innée en moi comme est innée en moi l'idée de moi-même (4).

Et en effet, passons outre, reprend Descartes et demandons-nous « si moi-même qui ai cette idée de Dieu, je pourrais être au cas où il n'y aurait point de Dieu ». Les instants sont indépen-

(1) VII 42.
(2) VII 51, 371
(3) VII 50.
(4) VII 51, 68.

dants les uns des autres, et pour que je subsiste, il faut que je sois conservé, il faut « qu'en ce moment quelque cause me produise et me crée pour ainsi dire derechef c'est-à-dire me conserve ». On ne peut admettre ici pas plus que dans la preuve précédente un progrès à l'infini, nous ne pouvons pas aller de cause en cause *in infinitum* « vu qu'il ne s'agit pas tant ici de la cause qui m'a produit autrefois que de celle qui me conserve présentement ». Si l'on ne s'aperçoit pas de la nécessité de cette puissance conservatrice, c'est que l'on pense uniquement aux causes *secundum fieri* et non aux causes *secundum esse*. Il n'est pas question ici du passé et de l'avenir, mais du présent ; il ne s'agit pas de la succession des causes efficientes (1), mais de la présence en ce moment même, de la cause efficiente par excellence.

Or cette puissance n'est pas en moi ; « puisque je ne suis rien qu'une chose qui pense, si une telle puissance résidait en moi, certes, je devrais à tout le moins le penser (2) ». D'autre part je ne vois dans le corps aucune force par laquelle il se produise ou se conserve lui-même (3). Ni en moi ni dans les choses il n'y a une puissance qui soit continuellement productrice (4) ; la matière est tout entière en acte comme la pensée : nous l'avons dit, il n'y a pas plus de dynamisme dans l'une qu'il n'y a d'inconscient dans l'autre. Autrement dit il n'y a pas de différence entre la durée de la pensée et la durée des choses (5). C'est donc en dehors d'elles que nous devons chercher la puissance ou plutôt l'acte qui à tous moments les produit. Existence actuelle de Dieu en tant qu'il crée l'idée de Dieu en l'homme, existence actuelle de Dieu en tant qu'il crée l'homme, telles sont les deux vérités, telle est l'unique vérité à laquelle nous mènent les deux preuves.

Mais après être partis de cette existence de la pensée de Dieu en moi et de cette existence de moi qui pense Dieu, partons maintenant de l'essence de la pensée de Dieu. Descartes avait pris d'abord son point de départ dans l'existence de l'idée d'infini ; il a en quelque sorte oscillé ensuite autour de cette première idée ; l'envisageant d'abord d'un point de vue formel, comme une idée

(1) VII 106, 107, 119. Pr. I 21. Cf. V 193.
(2) IX 38, 39 (VII 49).
(3) VII 118.
(4) VII 111.
(5) V 193, 228 et Pr. I 57.

qui existe dans cet être qui est moi, il s'est demandé à quelles conditions cet être existe : l'envisageant maintenant d'un point de vue objectif, il se la représente comme étant *l'idée* de Dieu. Au fond comme il le remarque (1) toutes ces preuves de l'existence de Dieu constituent une preuve unique. Je cherche quelle est la cause de mon existence, et je trouve une preuve de l'existence de Dieu, mais d'une façon plus précise de mon existence en tant qu'être pensant, et d'une façon plus précise encore de mon existence en tant que je pense l'être parfait. Et c'est une autre preuve de l'existence de Dieu. Mais Descartes se dit maintenant que non seulement de ma pensée actuelle de Dieu, non seulement de l'existence actuelle de ce moi qui pense, je puis conclure l'existence de Dieu, mais encore, que, me retenant toujours dans les limites de l'instant, je sais que l'essence de Dieu produit en ce moment même l'existence de Dieu. Et c'est la preuve ontologique.

Cette production dans l'instant est saisie par une intuition instantanée qui se reproduit chaque fois que nous pensons l'idée de Dieu (2) ; ce n'est pas par un long discours de raisonnement (*absque ullo discursu*) que nous arrivons à la certitude (3). Nous ne pouvons penser que l'existence de Dieu est possible qu'en même temps, prenant garde à sa puissance infinie nous ne pensions qu'il peut exister par sa propre force (4). Par là même que les perfections dont j'ai l'idée sont jointes ensemble et inséparables, je sais qu'elles sont (5).

Ainsi Descartes s'efforce toujours de nous mettre en présence de ce qu'on peut appeler des certitudes instantanées : de la triple affirmation de l'existence de l'idée de l'infini, de ma pensée de l'infini, et de l'existence de mon être fini dans l'instant présent, il s'élève immédiatement à l'idée d'un Dieu qui nous apparaît à tous les instants comme la cause continue du monde, des vérités éternelles, et de lui-même et que nous saisissons dans les trois preuves dont chacune répond à un des aspects du créateur. La nécessité du raisonnement ne fait que traduire la simultanéité de l'intuition. Et ces certitudes instantanées sont éternelles (6). L'idée

(1) VII 107.
(2) VII 67.
(3) VII 163, 164.
(4) VII 119.
(5) VII 50, 119.
(6) VII 69.

de Dieu, marque du créateur, est une idée innée (1). L'existence de Dieu se déduit de l'essence de Dieu comme une vérité géométrique d'une autre vérité géométrique où elle était contenue. Et en effet ce qui fait la valeur propre des vérités géométriques, c'est qu'elles sont contenues les unes dans les autres. Nous semblons les déduire les unes des autres mais ce que nous faisons au fond c'est les trouver les unes dans les autres, les percevoir comme contenues les unes dans les autres. Aussi suffit-il d'examiner attentivement ces natures dont parle le géomètre pour trouver leurs propriétés, et c'est d'une façon semblable qu'examinant l'idée de Dieu, nous nous rendrons compte que l'idée d'existence nécessaire est contenue en elle.

Cette certitude instantanée elle-même est contenue dans le *Cogito*, est contemporaine du *Cogito*, cette première certitude instantanée (2). Au moment où je prouve l'existence de Dieu je ne sors pas de la considération du *Cogito*. Au moment où je doute, je sais que je doute, et je sais qu'un être qui ne peut douter existe. Le *Cogito* et l'argument ontologique, le *Cogito* et les trois preuves de l'existence de Dieu sont une seule et même vérité ; j'existe parce que je doute et j'arrive à l'existence de Dieu en partant de mon doute (3). Je suis, donc Dieu est, écrivait Descartes dans les *Regulae* (4). Ces preuves de l'existence de Dieu, cette idée de Dieu sont données dans le *Cogito*. Je saisis Dieu en moi.

Il faut bien que nous soyions créés par un être qui n'est pas créé, que nous soyions conservés par un être qui n'a pas besoin d'être conservé : car il ne peut y avoir ici progrès à l'infini. Ainsi tandis que le monde est dépendance, succession et imperfection, Dieu est simultanéité et indépendance (5) et perfection. Il est *Omnium perfectionum complementum* (6), il est un être dont les propriétés remplissent toutes nos pensées (7). Tout ce qui a

---

(1) VII 51, 133.
(2) Pr. I 75, VII 51.
(3) VII 53.
(4) X 42.
(5) Voir II 455.
(6) Pr. I 18, VII 52.
(7) Pr. I 10.

quelque perfection est contenu en lui (1). Dieu est l'acte pur dans lequel il n'y a aucune « puissance » ; il est l'infini en acte (2).

Il n'est pas divisible : il est simplicité, unité absolue, inséparabilité (3). Nous disions qu'il est perfection : il est par définition l'union de toutes les perfections (4). Nous ne pouvons rien ajouter à son idée, comme nous ne pouvons rien lui enlever (5). De son indivisibilité, nous pouvons conclure qu'il est incorporel, qu'il est indépendant (6). Les opérations qui en nous sont distinctes sont dans la pensée divine une seule et même opération (7). Et la marque la plus certaine en nous de notre ressemblance avec la divinité c'est, avec l'indivisible *Cogito*, l'indivisible volonté (8). Dieu se présente comme la parfaite simultanéité (9). Il n'y a pas entre ses facultés de préséance, nulle priorité ; Dieu n'a pas de mémoire à proprement parler (10). Il n'y a en lui qu'une seule action, toute simple et toute pure (11). C'est la définition même de l'éternité. Et cette totalité simultanée est atteinte par nous tout entière en même temps, sans succession de temps (12).

Il faut donc avouer franchement qu « il peut y avoir quelque chose dans laquelle il y ait une puissance si grande et si inépuisable qu'elle n'ait jamais eu besoin d'aucun secours pour exister, et qui n'en ait pas encore besoin maintenant pour être conservée, et ainsi qui soit en quelque façon la cause de soi-même et je conçois que Dieu est tel » (13).

Nous arrivons donc à l'affirmation que Dieu est cause de soi, à la doctrine que l'on peut nommer la doctrine de la création continuée de Dieu par lui-même : Dieu est cause de soi, parce qu'il y a une simultanéité nécessaire, à la fois nécessaire et libre.

---

(1) VII 46.
(2) VII 51.
(3) VII 50, 137.
(4) VII 50, 119.
(5) VII 51.
(6) Pr. I 23.
(7) Pr. I 23.
(8) VII 57, 60.
(9) VII 119. Gibieuf avait insisté sur cette idée. II 3, 291. De même de Bérulle. Voir Gilson *La Doctrine Cartésienne de la liberté et la théologie*.
(10) Pr. II 39.
(11) IV 119. Pr. I 23.
(12) VII 371.
(13) VII 109 (VIII 86).

de son essence et de son existence. Doctrine qui a une double signification : l'essence de Dieu qui est sa perfection produit continuellement son existence, et la preuve ontologique est éternellement vérifiée (1) et en deuxième lieu, il y a en Dieu une surabondance de sa propre puissance, une réelle et véritable immensité de puissance, grâce à laquelle il fait la même chose à l'égard de lui-même que la cause efficiente à l'égard de son effet ; ainsi nous nous représenterons, autant que nous le pourrons Dieu comme se produisant sans cesse, non pas certes du néant mais de la plénitude infinie de sa puissance, se créant continuellement (2). Mais la double signification que nous avons donnée à la doctrine de Dieu comme cause de soi, recouvre une signification unique : la notion logique et toute proche de la pensée de Spinoza d'après laquelle l'essence produit son existence, et la notion néo-platonicienne et chrétienne de l'immensité d'essence se rejoignent. La preuve ontologique apparaît comme une preuve par la quantité d'être, par l'immensité d'essence et le Dieu prouvé est un Dieu que la raison conçoit, mais qui est essentiellement incompréhensibilité. Ce que nous pouvons saisir de lui, ce sont ses perfections prises une à une (3). Mais en même temps nous concevons que toutes ses perfections que nous ne comprenons pas dans leur ensemble doivent exister en même temps (4).

Dieu se crée à tous moments, *singulis momentis*. L'idée que nous nous faisons d'une création de Dieu par lui-même ne se comprend que parce que les instants du temps sont conçus par nous comme indépendants, et l'idée de « cause de soi » est étroitement unie à celle de création continuée (5). Mais demande Arnauld, la durée de Dieu n'est-elle pas indivisible ? L'idée de l'indépendance des moments du temps peut-elle s'appliquer à la durée de Dieu ? D'ailleurs causalité implique temps ; un être ne peut être la cause de soi-même : une essence n'a nul besoin de cause efficiente. Ainsi ni l'idée de conservation, ni l'idée de causalité, ni par conséquent l'idée de cause de soi ne peuvent d'après Arnauld s'appliquer à Dieu. Descartes aurait pu peut-être répondre que si Dieu est indivisible, sa durée tout au moins

(1) VII [illegible]
(2) VII [illegible]
(3) VII [illegible]
(4) VII [illegible]
(5) VII [illegible]

peut être divisible (1) : car aussi bien que dans notre propre durée, on peut distinguer des parties dans la durée de Dieu. Descartes répond seulement ici qu'il n'entend pas parler « d'une conservation qui se fasse par aucune influence réelle et positive de la cause efficiente, mais j'entends seulement que l'essence de Dieu est telle qu'il est impossible qu'il ne soit pas toujours » (2). Toute cette théorie ne se comprend en tout cas réellement, que si l'on tient compte de la théorie cartésienne de la cause efficiente.

Pour Descartes la causalité n'implique pas le temps et elle s'applique aussi bien à l'essence qu'à l'existence. Descartes a rationalisé la conception de la causalité en l'affranchissant de la notion de temps (3). Le concept de la cause efficiente et celui de la cause formelle sont tout proches l'un de l'autre et ils viennent en Dieu se confondre complètement, l'une ayant rapport à l'essence, l'autre à l'existence, et l'existence étant ici identique à l'essence (4).

Dieu est cause formelle et cause efficiente de lui-même et de toutes choses. En même temps que l'on reconnaît qu'il y a un Dieu, on reconnaît que toutes choses dépendent de lui. Il crée le monde et il le crée dans sa perfection. Il crée une fois pour toutes, pourrait-on dire, bien qu'il recrée sans cesse « Adam et Eve n'ont pas été créés enfants, mais en âge d'hommes parfaits » « Tout ce que Dieu fait a eu dès le commencement toute la perfection qu'il devait avoir » (5).

Il n'y a qu'une seule vraie cause dans l'univers, et cette cause est Dieu (6), la cause efficiente totale. Si Dieu arrêtait un seul moment son concours, les choses retourneraient au néant dont elles sont sorties. Et Dieu ne serait pas souverainement parfait s'il pouvait arriver quelque chose dans le monde qui ne vînt pas

---

(1) Cf. V 148, 155 (Mss de Gœttingen).

(2) VII 109 (IX 87).

(3) Sans doute Descartes VII 239 tient à séparer la cause efficiente et la cause ou raison. Mais c'est qu'il veut montrer qu'entre la conception de la cause appliquée aux choses finies et la conception de la cause appliquée à Dieu, il y a une différence infinie. Il n'en est pas moins vrai (VII 239) qu'on peut étendre l'idée d'essence à l'idée de cause, pourvu qu'on élimine de celle-ci l'idée de temps.

(4) VII 70, 169, I 150, 151, 152.

(5) Pr. III 45.

(6) Pr. I 24, 28. Corresp. I 150.

entièrement de lui. Dieu nous crée donc continuellement (1) ; nous ne pourrions subsister sans lui un seul moment (2) ; Dieu régit le monde et il ne faut pas faire de différence entre sa puissance ordinaire et sa puissance extraordinaire (3). Et, en fait, la conservation ne demande pas moins de puissance que la création (4). Puisque les instants sont indépendants, nous dépendons constamment de Dieu : et la création est continue parce que la durée ne l'est pas. Les deux idées d'indépendance des instants et de dépendance de la créature, de temps discontinu et de création continuée sont indissolublement liées dans la pensée de Descartes. Il semble que son œuvre ait consisté ici à unir profondément à l'idée de la création continuée, telle qu'elle se présentait dans la scolastique, l'idée de temps discontinu, telle qu'elle se formait dans la mécanique et dans la physique de la Renaissance.

Non seulement Dieu crée ainsi continuellement les existences, mais il crée perpétuellement les essences (5). On peut bien dire qu'il est la cause efficiente des vérités, des lois de la nature (6). Et cette affirmation de la création des vérités éternelles est étroitement liée dans l'esprit de Descartes à l'affirmation de l'unité absolue de Dieu (7).

Si nous nous demandons d'ailleurs en quoi consiste exactement cette conservation, cette création continuée, nous nous trouvons devant des problèmes difficiles à résoudre. Ce n'est pas une perpétuelle reproduction (8), ce n'est pas à proprement parler une véritable création continuée, car il faudrait alors qu'il y ait une destruction continue. Or Descartes dit dans une réponse à Morus (9) que l'idée d'une durée qui existerait dans l'intervalle entre la destruction du monde antérieur et la création du suivant est à ses yeux contradictoire. Et il ne faudrait pas entendre par les mots de création continuée l'idée que Dieu « continue » sa création « Il ne la conserve pas chaque chose telle qu'elle peut

(1) VI 36.
(2) III 429.
(3) VII 135.
(4) VII 166.
(5) I 152.
(6) VII 130.
(7) I 153.
(8) VII 236, 213, 215. Voir cependant VII 110.
(9) V 148.

avoir été quelque temps auparavant, mais précisément telle qu'elle est en ce même instant qu'il la conserve ». Et enfin l'instant lui-même n'est sans doute pour nous-même qu'une pure fiction, si bien « que nous avons besoin d'être conservés même pour persévérer au travers d'un instant » (1).

Serions-nous donc amenés à dire que cette création continuée est une sorte de mythe maintenu par Descartes au centre de sa philosophie pour signifier la toute-puissance de Dieu et l'indépendance des instants, pour donner un fondement à la fois à la théologie et à la mécanique ? Un passage des *Principes* relatif à la flamme nous fournit une comparaison, et nous permettrait au besoin de nous figurer ce qu'est pour Descartes la création continuée. C'est bien la flamme qui existe présentement qui est conservée, et il y a bien création continuelle de la flamme : car cette flamme s'éteint dans l'instant, est en train pourrions-nous dire, de s'éteindre, et une nouvelle flamme est sans cesse substituée à sa place (2). Il reste cependant que la conservation diffère en quelque façon pour nous de la création : car même en admettant que la conservation n'est qu'une nouvelle création, il n'en est pas moins vrai que les créations qui suivent diffèrent de la « création première », par ce fait même que celle-ci est première (3). Ce n'est que du point de vue de Dieu qu'elles coïncident ; tandis que pour l'homme la conservation est constituée par une suite de créations, du point de vue de Dieu création et conservation viennent se fondre en un indivisible instant, si l'on peut encore parler d'instant. L'action de Dieu est une action unique et simple : nous avons passé de l'instant du temps à l'instant qui est au-dessus du temps et des instants.

En même temps que nous avons prouvé l'existence de Dieu et connu sa nature, nous avons prouvé la réalité de la création (4) ; et par là même nous avons prouvé la valeur de nos connaissances. En même temps que nous avons vu que Dieu existe, nous avons vu que tout dépend de lui et qu'il ne peut nous tromper (5).

---

(1) VII 111 IX 88. Cf. VI 36. Sur la création continuée, v. Hamelin, p. 223.

(2) Pr. III 22.

(3) Pr. II 36. Cf. V 53, 347 et contra V 155 (Mss de Gottingen)

(4) Pr. I 22

(5) VII 70.

Et notre mémoire est fidèle. Elle peut même dans une certaine mesure nous servir maintenant de critérium, nous permettre de distinguer le rêve de la veille. Et grâce à la connaissance de Dieu, nous pouvons nous fier à la mémoire d'une connaissance claire (1). C'est maintenant aussi que nous pourrions comprendre dans une certaine mesure les affirmations du manuscrit de Gœttingen, qui au premier abord paraissent contredire la pensée de Descartes. Les instants se suivent sans interruption ; le « chaque fois que » peut se remplacer maintenant par le « aussi longtemps que » ; nous pouvons replacer dans le temps le *Cogito* et même les preuves par lesquelles nous sommes arrivés à l'existence de Dieu et ne plus les penser seulement dans l'instant, mais les embrasser dans la durée ; l'âme peut « persévérer dans sa pensée » ; la pensée même si sa durée est divisible reste d'ailleurs indivisible comme la divinité (2). L'imagination de même que la mémoire reprend maintenant toute sa valeur. Bien plus, comme elle nous apparaît comme l'application de notre faculté de connaître à un corps qui lui est intimement présent, elle nous amène à affirmer l'existence du monde matériel (3) et l'imagination qu'on pouvait concevoir d'abord comme une sorte de poursuite des possibilités, est maintenant conçue comme la fixation de l'esprit sur une réalité. L'imagination est comme une pointe de l'esprit qui par elle vient s'insérer dans la matière et la prouve (4). C'est une intuition si l'on veut mais une intuition du corporel ; un contact avec les choses qui ainsi que la volonté ne se produit jamais sans que se produise en même temps un acte de l'intelligence (5).

Ainsi il suffit d'avoir une fois compris les raisons pour lesquelles on doit affirmer que Dieu existe, la science est désormais fondée (6). Au principe de l'analyse est conférée une certitude absolue ; je puis être créé sans les choses que je ne perçois pas être en moi, par conséquent les choses n'appartiennent pas à mon âme (7).

---

(1) VII 70, III 65.

(2) V 148, 149, 155. Il n'en reste pas moins que le manuscrit ne semble pas présenter de garanties suffisantes.

(3) VII 72.

(4) VII 72, 74.

(5) III 372, 695. V 221.

(6) III 65.

(7) VII 219.

D'une façon générale, les essences peuvent dorénavant être conçues comme des substances (1).

Nous avons déjà fait remarquer que Descartes doit faire subir de profondes transformations aux notions classiques qu'il emploie, comme celles de temps, de causalité, de substance. Il nous faut revenir sur cette idée et la mettre mieux en lumière.

S'il s'agit de la causalité, on peut se rendre compte d'après plusieurs passages que la tendance fondamentale de Descartes a été ici de supprimer la considération de la cause finale et de la cause matérielle pour ne conserver que la cause efficiente et la cause formelle, et ensuite de rapprocher ces deux derniers genres de cause. En effet la considération de la cause finale et celle de la cause matérielle empêcheraient toutes deux une explication mécanique de la nature; elles impliquent les idées de dessein et, dirions-nous, d'évolution. Mais la cause efficiente elle-même, si on ne veut entendre par cause efficiente qu'un fait différent de l'effet et qui le précède dans le temps ne peut entièrement nous satisfaire. « Car au contraire, elle n'a point ce nom ni la nature de cause efficiente sinon lorsqu'elle produit son effet, et partant elle n'est point devant lui » (2). Et d'autre part, comme nous l'avons vu, si nous envisageons un être qui n'a pas de cause efficiente au sens étroit du mot que nous venons de définir, nous nous apercevons qu'il possède cependant une essence positive qui joue par rapport à son existence un rôle analogue à celui d'une cause efficiente par rapport à l'existence ordinaire « d'autant que, l'existence n'étant point séparée en Dieu de l'essence, la cause formelle a un très grand rapport avec la cause efficiente, et partant peut être appelée quasi-cause efficiente » (3). Nous sommes donc amenés à croire qu'il peut y avoir à l'intérieur de l'instant des relations de cause à effet. Ainsi, bien que la lumière se communique en un instant, « les parties inférieures du rayon sont dépendantes de toutes les précédentes (4). » Ainsi la lumière *lux* est antérieure à la lumière *lumen*. Ainsi enfin le soleil est la

---

(1) VII 434.

(2) VII 108, 240.

(3) Bien plus, d'une façon générale, dans les choses, si nous les distinguons de leurs représentations, l'essence et l'existence ne se distinguent pas, non seulement s'il s'agit de Dieu mais même s'il s'agit des choses, l'essence et l'existence se confondent. IV 350, V 164 (Mss de Gœttingen).

(4) II 143.

cause de la lumière, en ce sens qu'il lui est nécessaire, sans en être la cause efficiente, au sens que l'on donne d'ordinaire à ce mot (1). La doctrine de la causalité instantanée se manifeste en physique par la théorie de l'instantanéité de la lumière, comme elle se manifeste en métaphysique par la théorie de Dieu *causa sui*. Tout ce qui est le propre de la cause efficiente et ne peut être étendu à la cause formelle porte en soi une manifeste contradiction. Descartes peut donc dire : *causa sive ratio* (2). La cause est devenue raison, la cause efficiente est devenue formelle (*causa formalis sive ratio*) (3). La cause est devenue l'essence (4). Et par là elle se confond avec cette nécessité rationnelle qui nous fait aller en un instant de notre pensée à notre existence ou de la pensée de Dieu à l'existence de Dieu.

Nous comprenons par ce que nous avons dit le second caractère de la théorie de la causalité chez Descartes, tout ce qui est dans l'effet doit être dans la cause, tout ce qui est dans la conséquence doit être dans le principe (5).

Nous arrivons donc à concevoir une causalité qui n'est plus temporelle : la cause n'est pas antérieure à l'effet (6). L'idée de cause devient complètement indépendante de l'idée de temps. Même si j'avais existé de tout temps il y aurait une cause efficiente qui me conserverait (7). Non seulement l'idée de cause est séparée de l'idée de temps, mais elle est séparée de l'idée d'espace : l'idée de cause efficiente peut s'appliquer à des réalités qui ne sont pas des réalités physiques : Dieu peut être dit la cause efficiente des vérités (8) et il peut être dit la cause efficiente de lui-même, nous l'avons vu.

La substance est définie : une chose qui existe de telle façon qu'elle n'a besoin d'aucune autre chose finie pour exister (9). Ou

---

(1) II 209.

(2) VII 165, 236.

(3) VII 236. Sans doute Descartes essaie de faire une différence entre la cause efficiente et la cause formelle VII 235, 236, mais en réalité il prouve seulement qu'il use d'un concept, le concept de la cause positive, qui enferme à la fois celui de cause efficiente et celui de cause formelle. VII 238-240, 243.

(4) VII 241.

(5) VII 41.

(6) VII 108.

(7) VII 109.

(8) VII 436.

(9) Pr. I 51.

encore : une chose qui ne peut être détruite que si Dieu lui refuse son concours (1). La substance est ce à quoi arrive l'analyse (*Quidquid separatim ab alio subjecto potest existere est substantia*) (2). L'idée de puissance a été séparée de l'idée de substance, niée. Mais s'il s'agit de savoir s'il y a à présent dans le monde une substance, le concept de substance ne suffit pas, nous ne pouvons juger de la présence de la substance qu'en partant de la présence de certains attributs; et nous allons de la présence de ceux-ci à la présence de celle-là (3). Il n'est donc pas ici question comme dans la philosophie péripatéticienne de mouvement et de puissance. Le temps n'est aucunement nécessaire ni pour que nous définissions la substance en général, ni pour que nous affirmions telle puissance en particulier. Toute chose qui contient immédiatement un attribut est une substance (4). Et pour déterminer d'une façon plus précise la notion de la substance, il suffira de partir de l'observation présente : si « pendant que je parle » (*dum loquor*) j'approche la cire du feu, je vois que sa substance ne consiste pas dans sa dureté. Et c'est dans l'instant présent aussi que, des véritables attributs, je conclus à la substance, et que de l'existence de la substance, je conclus à l'existence de sa cause conservatrice, c'est-à-dire au fond créatrice, Dieu.

Il n'en est pas autrement pour l'essence ; les caractères qui ne sont pas essentiels se reconnaissent au fait qu'il n'est pas nécessaire qu'il y ait simultanéité entre leur présence et celle des caractères déterminants. Un caractère essentiel se reconnait à la nécessité de sa simultanéité avec l'être auquel il appartient (5).

La durée existe néanmoins et nous avons vu comment Descartes l'entend. La durée, c'est avant tout la chose durante, la chose en tant qu'elle persévère dans l'être (6). Dire que les choses durent, c'est dire qu'elles sont créées continuellement. D'autre part, le temps, dit-il, est un mode de la pensée. Que veut-il dire par là ? Il veut dire d'abord que la pensée comme les choses dure : — et c'est le sens des affirmations du manuscrit de Gœttingen. Et elle se représente sa propre durée qui ne peut être

(1) VII 14.
(2) VII 134.
(3) Pr. I 52, VII 161.
(4) VII 161.
(5) VII 73.
(6) Pr. I 55.

rien d'inconscient ou de mystérieux, qui n'est pas un développement, mais seulement la suite même des instants. La durée de la pensée est la même que la durée des choses (1). La durée c'est le fait que les instants n'existent pas en même temps (2). La durée, c'est le fait que la chose qui dure cesse à tout moment d'être (3). Il faudra partir de la durée de ma pensée pour arriver à définir le temps : les choses coexistent à ma pensée : les choses venant se placer sur une ligne parallèle à celle de ma pensée peuvent être « chronométrées ». Pour que cette mesure soit traduite exactement il faudra que nous ayons recours à des mouvements extérieurs réguliers. Ainsi le temps est nombre du mouvement et mode de la pensée. Le nombre du mouvement est mode de la pensée ; et nous saisissons comment s'unissent ici le mécanisme et l'idéalisme : l'idéalisme nous montre dans l'idée de temps l'idée d'une certaine suite de pensées et l'idée de la coexistence des choses avec cette pensée ; le mécanisme nous enseigne que seuls les mouvements extérieurs réguliers peuvent nous servir à mesurer le temps. Sous l'idéalisme et sous le mécanisme nous retrouvons cet actualisme qui est le principe commun à tous deux.

Affirmation de la coexistence des choses avec nos pensées, affirmation de l'indépendance des moments, telle est la signification des idées de durée et de temps.

Que veut dire d'une façon précise cette idée de l'indépendance des moments du temps ? Elle veut dire que je puis mourir dans l'instant qui suit le moment présent, que le monde peut ne pas durer. On peut si l'on considère le temps d'un point de vue abstrait soutenir qu'il y a une consécution nécessaire entre les moments : mais non pas si on considère le temps concret : les moments ici peuvent être séparés (4).

Il faudrait donc définir l'instant. Descartes ne le définit pas, mais il fait entendre ce qu'il veut signifier par ce mot : *Pr.* III 63 *per minimum temporis punctum quod instans vocant.* L'instant n'est peut-être qu'une limite (5). Pr. III page 111. *Ideoque brevis-*

---

(1) V 103, 223. Pr. I 57.
(2) Pr. I 21.
(3) VII 370.
(4) VII 109, 110, 370 (V 53).
(5) Noter que Descartes le conçoit X 420 comme la négation du temps.

simo tempore et tanquam in momento, ou plutôt encore une fiction : car un corps ne demeure pas identique, même pendant un instant. Et le temps est divisible à l'infini.

D'après cette conception du temps : le temps n'a pas d'action positive. Or affirmer que les choses peuvent s'accroître réellement ou encore que l'esprit peut, à l'aide de la dialectique, inventer véritablement des idées nouvelles, ce serait lui attribuer une telle action positive. Ce qui a plus de réalité ne peut venir de ce qui en a moins (1). Et plutôt que de découvrir de nouvelles connaissances, la dialectique a pour tâche d'en découvrir d'anciennes (2).

Nous retrouvons dans la théorie du mouvement le même effort que dans la théorie du temps. Pour définir le mouvement, il suffit de posséder la définition du temps et la définition du corps. Comment Descartes définit-il le corps ? Un corps, c'est ce qui est transporté en même temps (3). Un corps se définit par l'idée d'un transport simultané. Nous voici ramenés à l'idée de temps.

« Le mouvement, à savoir celui qui se fait d'un lieu en un autre, car je ne conçois que celui-là, le mouvement donc selon qu'on le prend d'ordinaire n'est autre chose que l'action par laquelle un corps passe d'un lieu à un autre » (4). Pour savoir qu'il va d'un lieu à un autre, nous n'aurons qu'à nous rendre compte qu'il se sépare des corps qui le touchaient. C'est ainsi seulement que nous pourrons attribuer aux corps des mouvements déterminés : en un même moment il n'y a qu'un ensemble déterminé du corps qui peut être voisin du mobile ; donc à un même moment *(uno tempore)* nous ne pourrons attribuer au mobile qu'un même mouvement (5). Les idées de corps et de mouvement sont étroitement unies : *Motus intelligitur esse totius corporis quod movetur* (6). Dans sa définition du mouvement Descartes ne suppose que les idées d'instant et de contiguïté immédiate. Il ne prend du temps que le plus court moment possible

(1) VII 40.
(2) VII 35, 63, 67.
(3) Pr. II 25.
(4) Pr. II 24.
(5) Pr. II 28. Sur la difficulté qu'essaie ici de résoudre Descartes, voir Pr. III 57.
(6) Pr. II 30.

et de l'espace le plus immédiat voisinage. Les deux idées de contiguité spatiale et d'instant sont d'ailleurs étroitement jointes l'une à l'autre (*eo sensu quo dicitur ea corpora esse contigua, quorum extremitates sunt simul*) (1). La conception de la divisibilité du temps était nécessaire à la mécanique cartésienne, l'idée du mouvement implique à la fois la divisibilité du temps et la divisibilité de la matière (2).

Nous pouvons dire quelque chose de plus sur la nature du mouvement ; étant donné qu'il n'y a pas de vide il faut que tous les mouvements se fassent par une sorte de « cercle ou anneau de corps qui se meuvent ensemble en même temps en sorte que quand un corps quitte sa place à un autre qui le chasse, il entre en celle d'un autre, et cet autre en celle d'un autre et ainsi de suite jusqu'au dernier qui occupe au même instant le lieu délaissé par le premier ». Et ceci peut se concevoir si on admet que « la vitesse des mouvements compense la petitesse des lieux, car alors divisant le temps en autant de parties que nous voudrons, nous trouverons toujours que dans chacune de ces parties, il passera autant de matière dans ce cercle par un endroit que par un autre » (3). Nous disions que l'idée de corps se définissait par l'idée d'un mouvement d'ensemble ; nous voyons maintenant que le mouvement n'est concevable qu'à l'aide de l'idée d'un ensemble de corps. Et ces deux idées d'un mouvement d'ensemble et d'un ensemble de corps ne sont que des façons différentes d'affirmer la tendance du mouvement à se faire dans l'instant. La divisibilité du temps en instants est la condition d'existence et la condition d'explication du mouvement.

La conception cartésienne du mouvement dépend de l'idée cartésienne de l'intelligibilité. La définition du mouvement est faite pour montrer en lui « une nature déterminée » (4). S'il n'y a jamais dans un corps qu'un mouvement unique qui lui soit propre, c'est parce que nous ne pouvons comprendre une multitude de mouvements dans un même corps (5). La théorie du mouvement dépend de la théorie de la pensée.

Les idées de changement, de matière, de puissance au sens

---

(1) VII 453, V 164.
(2) Par exemple Pr. II 30 corresp. I 72, 88, 89.
(3) Pr. II 33, 39.
(4) Pr. II 25.
(5) Pr. II 31.

aristotélicien de ces mots ne peuvent plus subsister dans l'idéalisme cartésien. Elles sont remplacées par les conceptions de causalité efficiente et de mouvement local et ces conceptions elles-même recouvrent l'idée de déplacements infiniment petits, d'actions et de causes instantanées, de même que l'idée de conservation est au fond celle de création continuée.

L'identification de l'opération par laquelle Dieu crée et de l'opération par laquelle il conserve permet à Descartes d'établir une physique où tout se fait par des raisons de mécanique sans porter atteinte aucunement au miracle de la création, les lois de la nature étant fondées sur l'action continue de Dieu.

Il nous faut maintenant considérer de plus près les lois du mouvement ou, comme dit Descartes, la nature.

Le problème qui se pose ici d'abord à lui, c'est celui de l'unité et de la diversité, de la constance et du changement, de la simplicité et de la complication.

La vision des changements incessants dans l'univers reste sans cesse présente à l'esprit de Descartes, en même temps que l'idée de la constance des lois. Cette vision, nous la trouvons aussi bien au début de sa physique qu'au début de sa métaphysique. « Il n'y a rien en aucun lieu qui ne change » (1).

Nous devons bien admettre qu'à l'origine, quand Dieu créa en même temps la matière, le mouvement et le repos (2), il a mû d'une façon diverse (*diversimode*) des parties de la matière (3), et il a suffi qu'il donne un mouvement à quelques-unes des parties pour qu'au même instant toutes soient mues. Sur ce point, le *Monde* et les *Principes* sont d'accord. Mais, et c'est ici qu'il faut noter une différence, à l'époque où il écrit le *Monde*, Descartes pense que non seulement les mouvements qu'il leur a donnés, mais les formes même des particules ont été diverses à l'origine. « Nous supposons, dit Descartes dans le *Monde*, que Dieu a mis d'abord toutes sortes d'inégalités entre les parties de cette matière (4) ».

Cette diversité, c'est d'ailleurs l'essence même de la nature. On pourrait retrouver, particulièrement dans le *Monde*, au fond de la conception cartésienne de la nature, l'idée aristotélicienne

(1) *Monde*, p. 10.
(2) Pr. II 36.
(3) *Monde*, 49, IV 328, Pr II 36.
(4) *Monde*, p. 50 Pourtant Pr. III 47, III 83.

d'une matière rebelle, mère des monstres et du hasard. Tandis que Dieu est le créateur des mouvements, en tant qu'ils sont droits, « ce sont les diverses dispositions de la matière qui les rendent irréguliers et courbes » (1). La nature est perpétuel changement ; il n'y a de substance que parce qu'il y a un esprit

De là, de l'action identique de Dieu sur une nature essentiellement diverse la diversité des effets Une force unique peut produire des effets différents en s'appliquant tantôt à l'une, tantôt à l'autre des parties de la matière. Et par là même que Dieu conserve cette diversité qu'il a mise d'abord il naît de nouvelles diversités, car par suite de l'absence du vide et de la nécessité du mouvement en ligne courbe, les parties de la matière « en commençant à se mouvoir ont commencé aussi à changer et diversifier leurs mouvements par la rencontre l'une de l'autre et ainsi que Dieu les conserve par après en la même façon qu'il les a créées, il ne les conserve pas au même état, c'est-à-dire que Dieu agissant toujours de même et par conséquent produisant toujours le même effet en substance, il se trouve comme par accident plusieurs diversités en cet effet » (2).

Il est vrai que dans les *Principes* Descartes, tout en maintenant en grande partie les théories précédentes, insiste sur cette idée que la nature est née de Dieu, que Dieu agit de la façon la plus constante et la plus immuable possible (3), et que par conséquent, « outre les changements que nous voyons dans le monde et ceux que nous croyons parce que Dieu nous les a révélés, et que nous savons arriver ou être arrivés dans la nature, sans aucun changement de la part du Créateur, nous ne devons point en supposer d'autres en ses ouvrages, de peur de lui attribuer de l'inconstance (4) » Et, en effet, c'est en partant de l'immutabilité de Dieu que nous pourrons déduire les lois de la nature. Il faudra toujours croire de préférence à la régularité plutôt qu'à l'irrégularité, nous dit Descartes dans les *Principes*.

Ainsi d'une part Dieu a mis dans la nature toutes sortes d'irrégularités, surtout d'après la conception du *Monde* puisque dans les *Principes*, Descartes ne maintiendra plus, du moins avec la même force, cette diversité essentielle et cette irrégularité à

---

(1) *Monde*, p. 46
(2) *Monde*, p. 57 (cf. Pr. IV 28
(3) Pr. II 36.
(4) Pr. II 36.

l'origine et, d'autre part il a soin de conserver cet arrangement varié. Constance et diversité s'unissent et nous aboutissons à ce que nous pourrions appeler la loi de la constance du divers. La variété que Dieu a mise dans la matière, il la conserve, et il ne crée pas de nouvelle variété. « En sorte que comme le dit Descartes ce continuel changement qui est dans ces créatures ne répugne en aucune façon à l'immutabilité qui est en Dieu et semble même servir d'argument pour la prouver » (1). D'autant, peut-on ajouter, que le changement, « le fait que des choses particulières périssent et que d'autres renaissent en leur place est une des principales perfections de l'univers » (2). Dieu conserve le mouvement en tant même qu'il passe d'un corps à un autre (3), c'est-à-dire qu'il n'y a nulle opposition entre le changement perpétuel des choses et la constance de Dieu, que bien au contraire l'un implique l'autre.

Nous arrivons dans les *Principes* à une conception assez différente de celle dont nous sommes partis dans le *Monde*. Mais même en partant de l'irrégularité comme Descartes le fait dans le *Monde*, nous parviendrons forcément à la régularité. Il n'en reste pas moins que si d'après les *Principes* comme d'après le *Monde*, l'action constante de Dieu a ainsi des effets divers sur la Nature, ce ne peut être en dernière analyse que par une sorte d'accident : et nous retrouvons donc mêlée à la conception proprement cartésienne, cette idée aristotélicienne d'une nature rebelle (4).

Mais il semble que cette diversité de la nature tende à diminuer, et si la première loi qui domine la nature est celle de la constance du divers, la seconde est celle de la diminution des diversités. En effet les lois que Dieu impose à la nature sont telles que les inégalités mises par lui en elle dès l'origine deviennent de moins en moins grandes (5) et la troisième loi sera une loi d'équilibre par laquelle les effets des mouvements des petites particules « s'opposent et se balancent ».

Le monde existe donc et ses lois sont immuables puisque la volonté de Dieu se continue à travers les instants discontinus. La doctrine de la création continuée se présente ici sous un

(1) Pr. II 42.
(2) I 154.
(3) Pr. II 42.
(4) *Monde*, p. 37, 46.
(5) *Monde*, p. 48.

aspect nouveau : et le mot « continuée » prend toute sa valeur. Elle est une solution au problème de la diversité et de l'unité, du changement et de l'immutabilité.

Nous pouvons dès lors comprendre que la même quantité de mouvement soit toujours conservée dans l'univers : car la cause générale du mouvement est Dieu ; c'est lui qui a mis une certaine quantité de mouvement dans la matière dès le premier instant qu'il l'a créée (1) : il lui a suffi de mettre dans un seul corps une certaine tendance au mouvement pour que cette tendance fût « au même instant » dans tous les autres (2). Opérant d'une façon aussi constante et aussi immuable que possible, maintenant les diverses dispositions qu'il a mises dans la matière, il conserve incessamment la même quantité de mouvement. La conservation du mouvement n'est qu'un cas particulier de la conservation en général qui est création continuée.

Il ne faudrait pas d'ailleurs se représenter le mouvement comme passant d'un corps à un autre ; il y a en réalité autant de mouvements différents qu'il y a de corps, qu'il y a de points dans les corps. Le mouvement, tel qu'il est dans la nature, est diversité perpétuelle, et ce qui reste identique, c'est seulement la force qui pousse les parties de la matière, force qui s'applique tantôt à telle partie tantôt à telle autre (3). Il n'y a pas de transmigration du mouvement.

Mais Dieu ne fait pas que conserver les existences, il conserve aussi les essences, et parmi celles-ci, il faut sans doute placer ces lois du mouvement, expressions de l'immutabilité divine. Et ainsi il est non seulement la cause générale mais la cause de toutes les causes particulières des mouvements et explique leurs diversités en même temps que leurs régularités.

La première des lois veut que toute chose en tant qu'elle est simple et indivisée reste autant qu'il lui est possible toujours dans le même état et ne puisse être changée que par des causes externes : cette loi, la première loi des *Principes* résume les deux premières lois du *Monde* : loi de la conservation de la forme et loi de l'inertie.

La seconde loi se rattache d'une façon encore plus précise à l'idée même de conservation : elle nous dit qu'un corps tend tou-

(1) *Monde*, p. 43. Pr. II 37.
(2) *Monde*, p. 49.
(3) V. 404 sq.

jours à se mouvoir selon des droites. « Cette règle comme la précédente dépend de ce que Dieu est immuable et qu'il conserve le mouvement en la matière par une opération très simple, car il ne le conserve pas comme il a pu être quelque temps auparavant, mais comme il est précisément au moment même qu'il le conserve ». (*Nulla habita ratione ejus qui forte fuit paulo ante*) « A chacun des moments qui peuvent être désignés pendant que le corps se meut, il est déterminé à continuer son mouvement vers quelque partie selon la ligne droite ». En d'autres termes, comme Descartes le dit dans le *Monde* « de tous les mouvements il n'y a que le droit qui soit entièrement simple et dont toute la nature soit comprise en un instant, car pour le concevoir il suffit de penser qu'un corps est en action pour se mouvoir vers un certain côté, ce qui se trouve en chacun des instants qui peuvent être déterminés pendant le temps qu'il se meut. Au lieu que pour concevoir le mouvement circulaire ou quelque autre que ce puisse être, il faut au moins considérer deux de ses instants ou plutôt deux de ses parties et le rapport qui est entre elles » et la règle est fondée, suivant l'expression de Descartes sur le fait que l'action de Dieu est continue (1).

Ainsi Dieu comme la pierre qu'il conserve est sans mémoire : comme elle pourrions-nous dire pour prendre l'expression de Leibniz, il est « *mens momentanea* » bien qu'en un tout autre sens.

La deuxième loi de la nature est proprement l'expression de la simplicité de Dieu comme la première est l'expression de son immutabilité, de l'immutabilité de son opération suivant la parole de Descartes (2). Et la pierre lancée par la fronde comme tout à l'heure la lumière ne font que répéter, affaiblie, l'action simple et éternelle par laquelle Dieu se créant lui-même crée tout.

La troisième règle ou plutôt la seconde partie de la troisième règle nous apprend que si un corps a plus de force qu'un autre qu'il rencontre, il meut avec soi cet autre corps et perd autant de son mouvement qu'il lui en donne. Cette règle a elle aussi son fondement dans l'immutabilité divine ; car elle veut dire essentiellement que les mouvements qu'il a mis dès l'origine dans la matière, Dieu les conserve avec la propriété qu'il leur a donnée

---

(1) *Monde*, p. 44, 45 Pr. II 39. Pr. III 57. Cf. Bloch, *Philosophie de Newton*, p. 202.

(2) Pr. II 39.

de pouvoir aller d'une partie à une autre (1) ou de se continuer par d'autres mouvements, et Dieu par l'immutabilité de son opération conserve le mouvement précisément en tant qu'il « passe d'un corps à un autre », si l'on peut parler ainsi, de telle façon que, comme nous l'avons vu, le perpétuel changement des créatures ne fait que prouver encore plus nettement l'immutabilité de Dieu (2).

La théorie du mouvement dépend donc de la théorie de la pensée et de la théorie de Dieu. N'est-ce pas la pensée de l'homme qui détermine, qui désigne pour comprendre la nature les instants de la chute de la pierre ? Se produisant autant que possible dans l'instant, elle cherche à séparer les instants ; et ce qu'elle peut séparer est réellement séparé par la puissance de Dieu (3)

Et puisque tous ces phénomènes de la nature se réduisent au mouvement, toute la physique dépend de la métaphysique.

Mais à vrai dire, le mouvement ne peut se faire dans l'instant (4). Descartes précise sa pensée : il veut dire seulement que « tout ce qui est requis pour le produire se trouve dans les corps en chaque instant qui puisse être déterminé pendant qu'ils se meuvent », ce qui signifie d'abord qu'on peut compter un à un, qu'on peut désigner les instants pendant qu'un corps se meut, qu'il y a des parties de mouvement qui se font sentir dans des parties de temps (5) ; et que même dans certains cas (bien que le mouvement ne se fasse pas en un instant), toutefois, chacune de ses parties peut se sentir par exemple en l'un des bouts d'un bâton au même instant (c'est-à-dire exactement en même temps) qu'elle est produite dans l'autre bout (6) : et l'on peut dire que le mouvement se transmet en un instant lorsque chacune des parties est aussitôt en un lieu qu'en l'autre, comme lorsque deux bouts d'un bâton se meuvent ensemble. Et en deuxième lieu cela signifie que l'on peut, à chacun des instants, découvrir une détermination du corps à se mouvoir, qu'à chaque instant le

(1) Pr. II 40, 42.

(2) *Deo ut transeuntem conservet*, Pr. II 42.

(3) C'est la divisibilité du temps en instants qui permet la théorie de la chute des corps esquissée ex I, p. 27, 28, 72, 91

(4) Pr. II 39 *Monde*, p. 45

(5) II 42. Pr. II 39.

(6) II 42. 215.

corps est en action pour se mouvoir et qu'il y a en lui une tendance semblable à celle que nous saisissons à l'état de pureté dans la communication instantanée du mouvement d'un bout à l'autre d'un bâton. Ainsi nous arrivons au-delà du mouvement, à une action qui se fait nécessairement dans l'instant : au-delà du mouvement qui n'arrive pas à se faire dans l'instant, nous trouvons la tendance au mouvement, la détermination à se mouvoir, la préparation au mouvement, le *conatus* (1), inclination instantanée qui est au fond le mouvement que suivrait un corps si le mouvement n'était empêché par aucune autre force. D'ailleurs, il faut avant tout considérer ce qui est dit du mouvement en le rapportant à l'action (2), au *conatus*.

Cette divisibilité de la détermination à se mouvoir est possible : car il faut remarquer que la détermination à se mouvoir vers quelque côté peut aussi bien que le mouvement et généralement que toute autre sorte de quantité être divisée entre toutes les parties desquelles on peut imaginer qu'elle est composée (3). Toute quantité est divisible en une infinité de parties (4).

Il faut bien admettre la réalité de cette action : car en premier lieu considérons la pierre dans la fronde à un instant donné : nous ne saisissons pas de mouvement ; elle n'est pourtant pas arrêtée : c'est donc que dans ce temps qui est le plus petit possible elle est en action pour se mouvoir.

Et en deuxième lieu, s'il est vrai qu'il n'y a pas de vide dans la nature, il faut bien que les lieux abandonnés par certains corps soient remplis autant qu'il est possible instantanément, qu'il y ait donc des actions instantanées. Que Descartes donne comme exemple l'action qui passe d'un bout d'un bâton à l'autre, ou celle par laquelle se déplacent les parties du vin dans une cuve, ou les boules de plomb dans un vase (5), c'est toujours la même idée qu'il veut mettre en lumière.

L'inclination apparaît là comme différente du mouvement (6).

---

(1) Pr. III 57 cf. corresp. III 193. Le mot action a d'ailleurs des sens assez divers chez Descartes, en tout cas un sens large et un sens étroit II 204.

(2) II 72.

(3) VI 94, 95.

(4) III 36, 37, 38.

(5) VI p. 84, 86, Pr. III 6 .

(6) *Monde* p. 44, VI p. 86-88.

car en premier lieu il peut exister dans un même instant deux inclinations qui vont l'une dans un sens, l'autre dans le sens contraire, alors qu'il ne peut y avoir dans un même instant deux mouvements contraires ; et de plus la théorie de l'indépendance des moments du temps exige que l'inclination se fasse selon la ligne droite, tandis qu'elle exigerait que le mouvement proprement dit se fasse selon la ligne courbe ; en troisième lieu l'action existe dans l'instant, mais non le mouvement. Pourtant il y a un élément commun aux deux théories de l'action et du mouvement, et c'est la pensée de l'infinitésimal. Pour comprendre que le mouvement circulaire se fasse instantanément, il faut admettre une divisibilité à l'infini et du temps et de la matière : pour admettre l'idée de détermination à se mouvoir, il faut que nous divisions à l'infini le mouvement Et il y a quelque chose de commun non pas seulement entre les deux théories, mais entre les deux faits que nous nommerons action et mouvement : car le mouvement tend sans cesse à se rapprocher de l'instantanéité de l'action. Et d'autre part l'action, si elle ne se traduit pas toujours par des mouvements, si même, comme dit Descartes dans certains passages, elle a lieu dans sa pureté surtout quand le mouvement est empêché (1), pourtant elle suit la plupart du temps les lois du mouvement local (2) : elle se transmet d'un lieu dans un autre comme le mouvement local. Ainsi l'action ne se distingue pas du mouvement comme la puissance dans la physique aristotélicienne se distingue de l'acte : à la limite elle ne diffère pas du mouvement (3) et le mouvement devient une sorte d'action.

La théorie de l'action nous apparait comme fondamentale dans la physique cartésienne ; grâce à elle, nous pourrons concevoir d'une façon précise cette causalité instantanée dont nous avons parlé.

Cette conception du temps que nous nous sommes attachés à dégager, nous la retrouverions partout dans la physique cartésienne, par exemple dans la théorie de la fluidité et de la cohérence (4). Le solide est défini par le repos, c'est-à-dire par la

---

(1) II p. 363 par exemple
(2) II p. 143.
(3) C'est ce que semble vouloir dire Descartes, II p. 203, 204.
(4) Pr. II 63 sqq.

cohérence, qui est elle-même définie en fonction du temps : elle est le fait que le corps agit *totum simul*. Cette idée du *totum simul* est d'ailleurs étendue ensuite aux corps liquides.

Et la théorie de la matière ne dépend-elle pas tout entière elle-même de la théorie du temps ? La théorie du mouvement instantané des corps en anneau rendue nécessaire avant tout par la négation du vide se comprend bien, nous dit Descartes, dans le cas d'un cercle parfait. Mais on peut aussi concevoir que cela puisse avoir lieu dans un cercle imparfait, à la condition que des inégalités dans le mouvement des parties, des inégalités de vitesses compensent les inégalités des lieux. C'est seulement de cette façon qu'on pourra admettre que, « en chaque espace de temps qu'on voudra déterminer, il passera tout autant de matière dans le cercle par un endroit que par un autre » (1), et c'est seulement de cette façon qu'on pourra comprendre que les espaces qui doivent être remplis le puissent être si petits et si irréguliers qu'ils soient (2).

De là la nécessité d'une matière divisée en une infinité de parties (3) et même la nécessité d'une matière dont les parties n'aient aucune figure ni grosseur déterminée et qui pourront à chaque moment s'accommoder aux lieux où elles se trouvent (4). C'est le premier élément des quatre que Descartes distingue dans le *Monde* ; c'est l'élément du feu ; c'est une liqueur, la plus subtile et la plus pénétrante qui soit au monde (5). Il ne faut pas se la figurer à la façon des atomistes comme composée de parties disjointes ainsi que sont celles de la poussière (6), mais la considérer comme un courant continu, poussé par une même force et qui se meut d'un même branle (7) et sans cesse changeant. La matière subtile ne s'arrête jamais un seul moment dans un même corps « *eodem numero* », mais il en rentre continuellement de nouvelle autant qu'il en sort, excepté lorsqu'il se condense : car « tout l'univers en est plein » (8). Les deux propriétés essen-

---

(1) Pr. II 33. V. aussi corresp. II p. 483.
(2) II p. 484, Pr. III 48.
(3) Pr. II 34.
(4) II p. 483. Pr. II 34, 35.
(5) *Monde*, p. 24.
(6) II p. 373
(7) II p. 484, 485.
(8) II p. 496 et 635.

telles de la matière subtile sont donc son infinie vitesse et son infinie divisibilité ; et aucune de ces deux propriétés ne peut se comprendre sans l'autre.

Aussi change-t-elle de forme avec une extrême facilité à tout moment : elle transformera sa configuration par une sorte de mutation instantanée (1). Et en changeant à tous moments de forme, elle assure la continuité du monde. Elle est essentiellement une liqueur continue qui s'étend sans interruption depuis les astres jusqu'à nous (2).

La physique de Descartes, a-t-on dit, est un atomisme ; en tout cas, elle est un atomisme d'une nature toute particulière, sans vide et sans indivisibles, et les « atomes », les petites boules sont tellement pressés l'un contre l'autre qu'ils forment un ensemble unique et continu, tout semblable à un corps solide. Descartes a bien vu la nature spéciale de cet atomisme : il oppose aux conceptions des anciens atomistes qui admettaient le vide et la discontinuité son « atomisme » lié aux idées de plein et de continuité (3).

Nous verrons d'une façon plus précise en étudiant la théorie de la lumière comment cette continuité de la matière subtile est rendue nécessaire par la croyance à la discontinuité du temps, comment c'est parce que la lumière doit se transmettre en un instant que la matière doit être composée de boules extrêmement rapprochées les unes des autres.

Descartes a toujours considéré la théorie de la lumière comme une des parties les plus importantes de la philosophie. « Je vous dirai que je suis maintenant après à démêler le chaos pour en faire sortir de la lumière, qui est l'une des plus hautes et des plus difficiles matières que je puisse entreprendre : car toute la physique y est presque comprise » (4). Sans doute c'était l'opinion courante que c'était là une des plus belles questions de la physique, d'autant que la vue est le sens le plus noble (5). Mais c'est surtout (6) que la théorie de la lumière appelle et comprend en

(1) II p. 483, Pr. III 49.
(2) II p. 373, II p. 215.
(3) I p. 416-417.
(4) I p. 194.
(5) Cf. I p. 540 (*Meteors*, Dioptrique I p. 1.
(6) I p. 307.

elle la plupart des grandes conceptions de la physique cartésienne, théorie de l'action, mécanisme, conception d'une matière à la fois « atomique » et continue, négation du vide ; Descartes intitule son grand traité de physique « *Le Monde ou la Lumière* ». La matière subtile se définit par son caractère lumineux, le deuxième élément par son caractère transparent et le troisième par son caractère opaque. Tout peut être considéré du point de vue de la transmission de la lumière, et d'un autre côté, nous l'avons dit, la théorie de la lumière suppose toutes les principales théories de la physique cartésienne.

Les petites boules poussées par un *conatus* instantané occupent à l'instant et pour un instant seulement le lieu abandonné par les autres particules.

La matière subtile, produit de la raclure des particules du deuxième élément, est nécessaire pour remplir les intervalles laissés par ces particules qui sont devenues rondes, mais bientôt cette matière subtile se trouve être en trop grande quantité ; alors, suivant la loi qui veut que les corps qui se meuvent en rond fassent continuellemenc quelque effort pour s'éloigner des corps autour desquels ils se meuvent, le surplus a dû s'écouler vers les lieux que laissent libres en s'arrondissant les particules du deuxième élément. Cet effort des particules du premier et du deuxième élément, cette action, c'est la lumière elle-même, car la lumière est plutôt une action qu'un mouvement et ne prend pas de temps. « La force de la lumière ne consiste point en la durée de quelque mouvement » ; la lumière est une action instantanée (1). Dès qu'il y aura un lieu que les boules du premier ou du second élément pourront remplir, elles s'y précipiteront toutes, de même que les boules de plomb dont nous avons parlé descendent toutes en un instant. Et le mouvement d'une seule de ces boules les agitera toutes en même temps (2), la plus éloignée en même temps que la plus proche : elles descendront ensemble en même temps : ce mouvement d'ensemble se fera en un instant (3). A chaque instant, la matière du premier élément se divise en parties plus petites, et aux moments indéfinis du temps correspondent des divisions indéfinies, indéfiniment de

(1) II p. 72 ; Pr. III 63.
(2) Pr. III 79.
(3) *Monde* 90 sqq., v. aussi II 42 ; Pr. III 62, 77, 79.

plus en plus petites de la matière « On ne saurait déterminer aucune partie si petite entre tous les points F et D qu'elle ne soit plus grande que celle qui doit sortir à chaque moment de la ligne F D, à cause que pendant tous les moments de temps que la boule s'approche de B, elle accourcit cette ligne F D et lui fait avoir successivement plus de différentes longueurs qu'on n'en saurait exprimer par aucun nombre » (*Ut linea* D F *transeat per innumeros gradus brevitatis*) (1). Division indéfinie du temps, des degrés de vitesse et des parties de la matière Ainsi le mouvement apparaît suivant l'expression de M Hannequin comme un diviseur.

Par conséquent on comprend que la matière du premier élément puisse se diffuser dans le plus bref espace de temps sur toute l'étendue du ciel (2). Quant à celle du second élément, elle ne reste pas plus en repos (3). S'il semble qu'elle s'arrête un instant, le mouvement en cet instant même se continue en elle, les boules ne cessent pas de s'avancer sans interruption, son mouvement est tellement continu qu'une action donnée ne peut jamais être reçue conjointement par deux des boules pendant quelque espace de temps.

Par conséquent aussi, il ne doit pas y avoir d'intervalle entre l'instant où quelqu'un qui tient une torche dans l'obscurité et la fait bouger, sent qu'il la fait bouger et l'instant où il la voit bouger dans un miroir « *qui est quarta parte millaria a se distans* » (4).

Nous pouvons voir comment la théorie de la lumière est liée à tout le système de la physique et de la philosophie cartésienne (5), qu'elle l'implique tout entier et qu'elle est impliquée par lui.

D'abord tous les mouvements se continuent en ligne droite, puisque Dieu conserve le mouvement tel qu'il est dans l'instant présent Le soleil, et d'une manière générale tout corps lumineux, c'est la fronde dont Descartes parlait quand il exposait la deuxième loi du mouvement ; et la lumière est la pierre (6). Les

---

(1) Pr. III 87.
(2) Pr. III 11 :
(3) Pr. III 63.
(4) I 307, 308 voir aussi l'exemple de l'éclipse I 310, ligne 5 à 15.
(5) I p. 101 307.
(6) II p. 304, II p. 572

particules s'efforceront de continuer leur mouvement en ligne droite (1) : et la nature suivant infailliblement la voie la plus courte, leur mouvement en ligne droite s'accomplira le plus rapidement possible (2). L'idée de lumière est liée étroitement par Descartes, est fondue avec l'idée de ligne droite : « c'est ce seul poussement en ligne droite qui se nomme lumière » (3).

Et en effet, en second lieu il faut, pour qu'un espace vide soit rempli instantanément, qu'il y ait un cercle de matières se mouvant en même temps. « Il faut que les petites boules s'avancent toutes en même temps » (4).

En troisième lieu, pour que les espaces vides soient remplis instantanément, pour que les actions soient instantanées comme celle qui va d'un bout d'un bâton à l'autre et par laquelle dans les *Regulæ*, en même temps que l'action de la lumière, Descartes essayait d'expliquer l'influence instantanée des sensations sur le sens commun (5), il faut que la matière dont nous parlons soit aussi semblable que possible à celle d'un bâton, qu'elle soit composée comme la sienne de particules serrées les unes contre les autres telles qu'elles puissent être mues d'un même branle en un instant (6). Si la matière subtile est liqueur continue, si elle s'étend sans interruption depuis les astres jusqu'à nous, c'est, Descartes le dit, qu'il faut de nécessité qu'elle le fasse pour transférer l'action de la lumière (7). Elle est le support mouvant de la lumière ; elle est l'éther de Descartes.

Par la théorie de la lumière, nous comprenons la théorie de l'action, de la causalité instantanée : « le mot d'instant n'exclut que la priorité du temps et n'empêche pas que chacune des parties inférieures du rayon ne soit dépendante de toutes les supérieures en même façon que la fin d'un mouvement successif dépend de toutes ses parties précédentes » (8) Descartes soutient que la lumière *lux* est antérieure à la lumière *lumen* (la lumière

---

(1) Pr. III 62 et 79, *Monde* p. 89.
(2) *Monde* p. 89.
(3) II p. 469
(4) Pr. III 79; cf. *Monde* p. 90.
(5) X p. 414.
(6) *Monde* p. 99 cf. II p. 116-117, VI p. 84-86.
(7) II p. 211, 215, 216.
(8) II p. 143 cf. Morin II p. 295.

des corps transparents) dont elle est la cause (1), et il soutient également que l'une est contemporaine de l'autre de même qu'il n'y a pas de priorité au fond entre la lumière et le soleil (2). La question de priorité dans le temps ne se pose plus : le soleil, la lumière *lux*, la lumière *lumen*, les différentes parties des rayons de la lumière sont à la fois contemporains dans l'instant et causes les uns des autres.

La causalité instantanée, elle se révèle aussi bien dans la transmission de la lumière que dans la conservation de Dieu par lui-même ou dans la connaissance véritable dont la lumière, disait Descartes dans les « *Olympica* » est le symbole (3). « *Lumen cognitionem (significat)* ; *activitas instantanea creationem* ». Et nous trouvons en même temps la solution à la question posée dans les *Regulæ* (4) : une puissance naturelle peut-elle se transmettre d'un lieu à un autre dans un instant ? La lumière comme la puissance du bâton se transmet instantanément.

Ainsi de cette théorie de la lumière par la théorie de l'action et par celle de la continuité de la matière, par celle du mouvement en anneau et du mouvement en ligne droite dont l'un est instantané et l'autre est déterminé par des conditions qui peuvent être comprises à l'intérieur de l'instant nous revenons toujours à la théorie du temps et de l'instant.

Nous retrouverions les mêmes tendances, les mêmes conceptions dans la théorie de la flamme. Dans la flamme est symbolisée cette union du mouvement et de la stabilité qui caractérise le monde de Descartes : la flamme s'éteint sans cesse et se rallume sans cesse et a besoin d'un « aliment continu ». Et « ce n'est pas dans la flamme seule qu'il y a quantité de petites parties qui ne cessent point de se mouvoir » (5). Tout est mouvant et sans cesse nouveau dans le monde de Descartes ; et en même temps tout est ordonné. Il entre sans cesse dans le soleil qui est une flamme et dans le ciel tout entier quelque matière nouvelle, tandis que l'ancienne en sort (6).

---

(1) II p. 203.
(2) II p. 209.
(3) X p. 218.
(4) X p. 402.
(5) *Monde* p. [illegible]
(6) Pr. III 21, 22.

Ces tendances et ces conceptions, nous les retrouverions encore dans toutes les parties de cette physique dominée par cette idée qu'il n'y a à aucun moment passion sans action (1); dans la théorie de la pesanteur sur l'instantanéité de laquelle il insiste (après avoir vainement essayé de la réduire à une sorte de point dans l'espace (2) il s'attache du moins à faire voir qu'elle s'exerce en une sorte de point du temps) (3), dans la théorie de l'accélération du mouvement dans un tuyau qui tourne (si une boule en mouvement a plus de mouvement au second moment qu'au premier, il tente d'expliquer cela autant par une sorte de renouvellement de la force à chacun des moments (*quasi renovatur singulis momentis*) que par la continuation du mouvement primitif (4), dans la théorie de la force à laquelle Descartes n'attribue que deux dimensions excluant ainsi la vitesse (5) notion

---

(1) III p. 428.

(2) VII p. 442 (IX p. 240).

(3) Pr. III 63.

(4) Pr. III 59. Cf. corresp. I 72 : *addit singulis momentis novas vires ad descendendum... Quae de novo urget singulis momentis*, 88, 8 , III 234. Cf. X 75-78, 220 et Beeckman *apud* A T X 58-61, 221 note *uno minimo momento temporis physico* — Cf. aussi sur un autre point de la théorie de la pesanteur :

I 176 *grave sibi imponit motum primo momento* ;

II 233, ce n'est qu'au commencement de cette descente qu'il faut prendre garde ;

III 9 et X 68 *illud in primo instanti motus considerare. Vis enim qua in primo instanti impellitur motus ea est quae gravitatio vocatur :*

X 228 *gravitatio non e motu sumitur sed ab inclinatione ad descensum in ultimo instanti ante motum ubi nulla est ratio celeritatis.*

(5) I 113. Je voudrais bien savoir si vous n'avez pas expérimenté qu'une pierre jetée avec une fronde ou la balle d'un mousquet ou un trait d'arbalète vont plus vite et ont plus de force au milieu qu'ils n'ont dès le commencement et s'ils ont plus d'effet : car c'est la créance vulgaire avec laquelle toutefois mes raisons ne s'accordent pas, et je trouve que ces choses qui sont poussées et qui ne se meuvent pas d'elles-mêmes doivent avoir plus de force au commencement qu'elles n'en ont incontinent après.

II 353 Plusieurs ont coutume de confondre la considération de l'espace avec celle du temps ou de la vitesse. 354. Que si j'avais voulu joindre la considération de la vitesse avec celle de l'espace, il m'eût été nécessaire d'attribuer 3 dimensions à la force au lieu que je lui en ai attribué seulement deux afin de l'exclure. 433. Et pour ceux qui disent que je devais considérer la vitesse comme Galilée plutôt que l'espace 542. Encore que ma Physique ne soit autre chose que Mécanique je n'ai jamais envisagé

pleine pour lui de difficultés, dans la négation d'un moment de repos qui se placerait au milieu de la chute des corps (1), dans la théorie atomique, cinétique peut-on dire de la chaleur (2), dans la théorie du feu (3) (*quæ novum ignem continuo generaret*) et dans celle de l'inflammation (4), dans ses idées sur la pierre de Bologne (5), dans la théorie de l'aimant et enfin si nous passons à la psychologie dans la théorie des esprits animaux.

Dira-t-on que par sa conception de l'histoire du monde Descartes semble contredire cette tendance de son esprit à voir les choses dans le présent ? Mais il faut faire bien observer d'abord que cette histoire est une sorte de mythe scientifique puisque Descartes admet que le monde a été créé dès le début tel qu'il est (6) et en deuxième lieu qu'il nous dit « Au reste, il importe fort peu de quelle façon j'expose ici que la matière ait été disposée au commencement puisque sa disposition doit par après être changée suivant ces lois de la Nature et qu'à peine en saurait-on imaginer aucune, de laquelle on ne puisse prouver que par ces lois elle doit continuellement se changer, jusqu'à ce qu'enfin elle compose un monde entièrement semblable à celui-ci bien que peut-être cela serait plus long à déduire d'une supposition que d'une autre (7) ».

En fait il se représente au début de l'histoire du monde tantôt les parties de la matière aussi égales, comme dans les *Principes*, tantôt aussi inégales que possible comme dans le *Monde*. Ainsi par une sorte de loi qui ressemble au hasard épicurien,

---

particulièrement ces questions qui dépendent des mesures de la vitesse 513. Il ne me reste plus à vous dire que ce qui me donne de la difficulté touchant la vitesse et ensemble ce que je juge de la nature de la pesanteur III 614 c'est qu'il y a plusieurs autres choses à considérer touchant la vitesse qui ne sont pas aisées à expliquer ».

Cf. d'un point de vue un peu différent Adam tome 12, p. 256. « C'est la force appliquée au moment où elle s'applique ».

Cf. ibid. p. 258 sur la phrase : « Notez que je dis : lorsque le corps commence à descendre, et non comme il descend ».

(1) I 172, 323.

(2) Pr. IV 47.

(3) Pr. IV 83, 88.

(4) Pr. IV 115, 187.

(5) III 120.

(6) Cf. Pr. III 45, *Methode* VI 45.

(7) Pr. III 47.

puisqu'elle épuise comme lui l'une après l'autre toutes les combinaisons supposées, nous atteignons de toutes façons et à partir des points les plus divers, par la succession même des formes prises sous l'action de cette loi le monde réel, le monde présent.

Par conséquent la succession de temps, sur laquelle Descartes insiste à plusieurs reprises, a un sens tout autre que celui qu'on serait tenté de lui donner : elle est avant tout l'épuisement et par là même la négation de toutes les possibilités qui ne sont pas les possibilités réalisées, la lente destruction de tout ce qui n'est pas le réel et le présent. « Quelque figure que ces parties aient eu pour lors, elles ont dû par succession de temps devenir rondes (1) ». L'histoire même devient la négation de l'importance de l'histoire.

Et il n'en est pas ainsi seulement d'une façon générale, mais aussi dans les détails particuliers de cette histoire. Par exemple : « Pour ce qu'encore que nous imaginerions que la ligne S E fût plus longue et contînt plus de petites boules que la ligne S A ou S I » (2) ou encore : « Quand même on supposerait que toute la matière tant du premier, que du second élément qui est comprise dans le tourbillon L commencerait en même temps de se mouvoir d'L vers S » (3) ou « Quelque figure que les parties du second élément aient eu au commencement, elles ont dû par succession de temps devenir rondes de tous côtés » (4).

A plusieurs reprises, Descartes nous dit de voir sa doctrine, ses *Méditations* en particulier, comme un tout, et de ne jamais nous contenter de considérer les parties isolément (5). Il faut s'efforcer de saisir l'ensemble des *Méditations* par une sorte d'intuition (6). La vérité est indivisible (7).

C'est une des idées qui semble tenir le plus profondément à l'essence même de son esprit que celle d'une chaîne de connais-

---

(1) Pr. III 48 cf Pr. III 65
(2) Pr. III 61.
(3) Pr. III 70
(4) Pr. III 86.
(5) VII 9, 379.
(6) VII 150, 577 cf. X 184 l'interprétation des Dictionnaires et du *Corpus Poetarum* dans un songe et X 230 l'idée unique et l'image unique X 255 *tota simul encyclopedia* X 360, 361 *cuncta simul*.
(7) III 544.

sances ou plutôt encore d'une encyclopédie des « sciences ramassées ensemble », connues en même temps ; chacune des connaissances impliquant toutes les autres, la vérité unique est saisie par l'unité de notre intelligence.

La difficulté est de tenir tous les chaînons des démonstrations à la fois présents dans l'esprit : tout est clair et certain « lorsqu'on considère chaque point à part » (1). Si on oublie la moindre circonstance, on ne peut entendre la conclusion.

Mais quand on aura réduit toutes les choses à leurs causes et les causes à une seule, peut-on lire dans les *Cogitationes Privatæ* la mémoire sera devenue inutile.

Même alors cependant, comme le dit Descartes dans une lettre où il est près de passer « les bornes de philosopher qu'il s'est prescrites », notre connaissance reste bien éloignée de la connaissance supérieure, de la connaissance divine qui est toujours présente ; elle enferme encore des traces de discours et de raisonnements : elle apparait seulement « par moments » (2).

Nous nous sommes donc sans cesse trouvés devant cette même tendance, ce même effort : voir les choses dans l'instant. La continuité de l'action de Dieu, l'unité de l'esprit, la continuité de l'espace, — le fait que Dieu crée sans cesse, que l'âme pense toujours et que l'espace est plein —, la théorie de l'intuition comme la théorie de la création des essences et des existences et de Dieu par Dieu lui-même, celle de la lumière et du *conatus* ne s'expliquent complètement que si l'on tient compte de la conception cartésienne du temps.

L'œuvre d'un philosophe comme Descartes ne peut sans doute se réduire pour nous à une seule idée ; ce serait ne voir qu'un seul de ses aspects : sa physique appelle sa métaphysique comme sa métaphysique appelle sa physique. Nous n'avons voulu prendre que des vues, qu'une vue sur l'œuvre pleine et hardie. Nous n'avons voulu que marquer la tentative pour maintenir dans l'action qui est la pensée, dans l'action qui est Dieu, dans l'action qui est la lumière, chaque fois, au suprême degré, ce qu'on pourrait appeler l'unité de temps.

(1) III p. 102, 103.
(2) V 136, 137.

C'est le manque de cette unité qui fait comprendre notre incertitude et l'acte par lequel notre volonté et notre intelligence mettent fin. L'esprit affirme dans le moment présent sa pensée et son existence, son indépendance, son identité et sa simplicité : il saisit par un acte simple les natures simples et s'efforce de ramener tout à elles. Du *Cogito* pensé en un instant il s'élève à l'idée de la parfaite simultanéité : et niant la puissance, il affirme l'acte de Dieu créateur, en cette parfaite simultanéité, de l'idée par lequel nous l'affirmons, de nous-mêmes, c'est-à-dire de la pensée finie en acte, de lui-même, c'est-à-dire de la pensée infinie en acte, des lois éternelles qui régissent la matière et de cette matière même qui apparait toujours comme en acte elle aussi.

Ainsi notre mémoire, notre imagination reprennent leur valeur ; surtout, notre science est assurée ; la pensée se porte garante de la pensée. A ce qu'il y avait d'obscur dans les notions de cause finale et de cause matérielle, de puissance, de changement, sont substituées des idées claires et distinctes, la cause rationnelle, l'étendue, le mouvement local. Le mécanisme a son fondement dans l'idéalisme et par tous deux nous affirmons l'idée d'acte en ce qu'elle a de clair et de distinct Nous comprenons le monde, ce qu'il a de divers et ce qu'il a de constant, le monde et avant tout la lumière qui est l'exemple privilégié de l'action, les diverses matières qui la constituent et la propagent, cet atomisme sans atomes, les « cercles de matière » et les « poussements en ligne droite ». Une science du mouvement est possible, qui désigne les instants, qui va pouvoir s'aider du calcul infinitésimal.

Et, qu'il s'agisse de notre pensée, de la pensée divine, ou, dans un autre domaine, du cercle de corps qui se meut en un instant et du mouvement en ligne droite, nous trouvons présente cette simultanéité nécessaire par laquelle s'exprime l'unité de l'action physique, l'unité du moi, l'unité de Dieu. Chaque fois notre pensée s'efforce autant qu'il est possible de ne tenir compte que des conditions qui sont données dans l'instant C'est ainsi que nous comprenons l'évidence pour l'esprit attentif de sa propre existence, l'évidence pour lui de la perfection créatrice saisie dans le fait même qu'il se sait imparfait, son affirmation de l'instantanéité dans le monde des corps de l'action lumineuse. La dépendance de la créature est liée à l'indépendance des moments du temps ; la continuité de la création est liée à la discontinuité des instants ; la continuité de la matière dont les parties sont pres-

sées les unes contre les autres est telle que la lumière peut se transmettre instantanément. L'intuition qui saisit d'un seul regard, la lumière qui se meut d'un même branle, Dieu qui crée et conserve par une action unique, — *fiat lux* trois fois interprété, nous apparaissent, en même temps qu'ils fondent la connaissance certaine, comme signifiant cette volonté intellectuelle que nous avons notée.

BIBLIOGRAPHIE

Sur les idées de Descartes en Physique :

LASSWITZ. *Geschichte der Atomistik*. Hamburg, Voss 1890. II 86 sqq, 379, 145.

DÜHRING. *Kritische Geschichte der Allgemeinen Principien der Mechanik*. Berlin 1873.

MACH. *La mécanique*. Traduction Bertrand, p. 272. Paris 1904.

DUHEM. *Origines de la statique*. I 336, 338, 341, 346, 350. Paris 1905.

L. BLOCH. *La philosophie de Newton*. Paris 1908.

Sur le calcul infinitésimal :

COHEN. *Das Princip der Infinitesimal Methode*. Berlin 1883.

L. BRUNSCHVICG. *Les étapes de la philosophie mathématique*. Paris 1912.

Sur Descartes savant :

G. MILHAUD. *Scientia*, tome 19 p. 348-367.

Sur Descartes en général : (1)

O. HAMELIN. *Le système de Descartes*. Alcan 1911.

Ch. ADAM. *Descartes. Œuvres*. tome XII. Paris 1910.

(1) Nous n'avons cité dans cette bibliographie que des ouvrages auxquels nous nous sommes rapportés pour l'étude du rôle de l'idée d'instant et de création continuée.

Sur la théorie du temps chez Descartes :

BAUMANN. *Die Lehre von Raum, Zeit und Mathematik in der neueren Philosophie*. Berlin 1868-69

Sur les relations entre Descartes et ses prédécesseurs ; sur le rôle des théories scolastiques :

E. GILSON. *La doctrine cartésienne de la liberté et la théologie*. Paris 1913

Sur la place de la théorie de l'instantanéité de la lumière :

L. BRUNSCHVICG. *Revue de Métaphysique*. 1904. p. 777.

Sur la place de la théorie de la création continuée :

H. BERGSON. *L'Evolution Créatrice*. Paris 1907. p. 358-375.

Le Mans — Imp. G. GUENET — 33.806.

EXTRAIT DU CATALOGUE

Descartes, par L. LIARD, de l'Institut, 2e édit. 1 vol. in-8°. . **5** fr. »

— **Essai sur l'esthétique de Descartes,** par E. KRANTZ, professeur à l'Université de Nancy, 2e édit. 1 vol. in-8° (*Couronné par l'Académie Française*) . . . . . **6** fr. »

— **Descartes, directeur spirituel,** par V. de SWARTE, in-16. (*Couronné par l'Institut*) . . . . . **4** fr. **50**

— **Le système de Descartes,** par O. HAMELIN. Publié par L. ROBIN. Préface de E. DURKHEIM. 1911. 1 vol. in-8. **7** fr. **50**

— **Index scolastico-cartésien,** par E. GILSON, docteur ès lettres. 1 vol. in-8. . . . . **7** fr. **50**

— **La liberté chez Descartes et la théologie,** par le même, 1913. 1 vol. in-8 . . . . . **7** fr. **50**

Leibniz. — **Œuvres philosophiques,** publiées par PAUL JANET, 2 vol. in-8 . . . . . **20** fr »

— **La logique de Leibniz,** par L. COUTURAT, 1 volume, in-8. . . . . **20** fr. »

— **Opuscules et fragments inédits de Leibniz,** par L. COUTURAT, 1 vol. in-8 . . . . . **25** fr. »

— **Leibniz et l'organisation religieuse de la terre,** *d'après des documents inédits*, par JEAN BARUZI, 1 vol. in-8. (*Couronné par l'Académie Française*) . . . . . **10** fr. »

— **La philosophie de Leibniz,** par B. RUSSELL, traduit par M. RAY, 1 vol. in-8. Préface de M. LÉVY-BRUHL, de l'Institut. . **3** fr. **75**

— **Discours de métaphysique,** introduction et notes par H. LESTIENNE. 1 vol. in-8 . . . . . **2** fr. »

— **Leibniz historien,** par L. DAVILLÉ, docteur ès lettres. 1 vol. in-8 . . . . . **12** fr. »

Spinoza. — **Benedicti de Spinoza opera,** *quotquot reperta sunt,* publié par J. VAN VLOTEN et J.-P.-N. LAND. Nouvelle édit. 1914. 4 vol. in-18, cartonnés . . . . . **18** fr. »

— **Ethica ordine geometrico demonstrata,** publié par les mêmes, 1 vol. gr. in-8 . . . . . **4** fr. **30**

— **Sa philosophie,** par L. BRUNSCHVICG, de l'Institut. 2e édition. 1 vol. in-8. . . . . **3** fr. **75**

— **Le Dieu de Spinoza,** par G. HUAN, 1 vol. in-8. . **5** fr. »

Le Mans. — Imprimerie G. GUÉNET, 4, rue Auvray.

Wahl

B
1875
.W3

Du rôle de l'idée de l'instant
dans la philosophie de
Descartes